N° 5 1933 Mai

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

La Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ

selon saint Jean.

II. — Le procès devant Pilate (xviii, 28-xix, 16ª).

1. Arrivée au prétoire (1).

Le lendemain, à la pointe du jour, Jésus fut conduit au prétoire. De soi, l'indication topographique est vague. Car le mot prétoire pouvait désigner n'importe quel édifice affecté à l'habitation du gouverneur romain. Devant la réserve de la tradition, on a longtemps hésité entre les deux résidences possibles de Pilate à Jérusalem : le palais d'Hérode, connu aujourd'hui sous le nom de « tour de David! », à l'occident, dans la ville haute, et la forteresse de l'Antonia, sur le Bézatha, à l'orient (2).

La question vient d'être singulièrement renouvelée à la suite d'observations relevées dans l'établissement Notre-Dame de Sion (au sanctuaire officiel de l'*Ecce Homo*), qui ont permis d'établir, avec une impressionnante exactitude, le développement et les principaux éléments architectoniques de l'Antonia, au N.-O. du Temple.

Vaste quadrilatère de 150 mètres de longueur sur 80 de profondeur, distribué en plusieurs sections, la forteresse hérodienne comprenait, au sud, en relation directe avec le Temple, un palais

(1) *Io*,, xviii, 28 (= *Mt.*, xxvii, 2, *Mc.*, xv, 1b, *Lc.*, xxiii, 1).
(2) Vincent et Abel, *Jérusalem*, t. ii, p. 562-586.

somptueusement aménagé sur une plate-forme rocheuse pour la surveillance des parvis; au nord, une courtine disposée pour la défense; au centre, une immense cour de 2.500 mètres carrés, entourée d'arcades, et caractérisée par un superbe pavage, dont il subsiste encore d'importants vestiges.

Or saint Marc décrit précisément le prétoire où Jésus est amené comme une cour intérieure (1), et saint Jean nous apprend que l'endroit où Pilate fit dresser son tribunal pour prononcer la condamnation de Jésus s'appelait *Lithostrotos*, « le pavage » et en hébreu, ou mieux en araméen, *Gabbatha* (2) (de *gabbâ* « hauteur » ou de *gabbahtâ*, « front chauve ») (3), ce qui conviendrait bien comme désignation, soit de la position de la place, soit de sa structure architecturale.

L'accord de ces données, si sobres soient-elles, avec les constatations qui viennent d'être rappelées est patent. Surtout si l'on se rappelle que la présence du gouverneur à Jérusalem pendant les fêtes de la Pâque était motivée par le danger d'un mouvement insurrectionnel toujours à craindre en ce moment. L'Antonia avait été spécialement prévue pour parer à tout commencement de sédition dans le Temple, où il était naturel que les troubles prissent naissance (4).

Quel jour sommes-nous ?

Certainement un vendredi. Là-dessus l'accord de tous les Évangiles ne permet aucun doute (5). De plus, ce vendredi, d'après saint Jean, précède la célébration de la Pâque, qui avait lieu le 15 nisan, à partir de la veille au coucher du soleil. Arrivés au prétoire, les Juifs se gardent d'en franchir le seuil, crainte de contracter les souillures qui les auraient empêchés de participer à leur repas rituel (6). La manducation de l'agneau pascal est encore à venir après la crucifixion (7). La journée qui se lève est

(1) *Mc.*, XV, 16. — (2) *Io.*, XIX, 14. — (3) DALMAN, *Worte Jesu*, 1, 6. Cf. BILLERBECK, t. II, p. 572. — (4) VINCENT, *L'Antonia et le Prétoire*, dans la *Revue Biblique*, t. XLII, 1933, p. 83-113. — (5) *Mt.*, XXVII, 62; XXVIII, 1; *Mc.*, XV, 42; *Lc.*, XXIII, 56; XXIV, 1 ; *Io.*, XIX, 31. — (6) *Io.*, XVIII, 28. — (7) *Io.*, XIX, 19, 42.

donc le vendredi 14 nisan. Les calculs astronomiques de M. J.-K. Fotheringham, professeur d'astronomie et de chronologie à l'Université d'Oxford (1), et de M. K. Schoch (2) ont établi, en outre, qu'entre les années 28 et 34 (seules extrêmes possibles pour la date de la mort de Jésus) le 14 nisan tombe un vendredi deux fois seulement : en l'an 30, le 7 avril, et en l'an 33, le 3 avril. C'est à l'une de ces deux dates que l'on devra se rallier.

Le procurateur romain, Ponce Pilate, qui allait connaître de l'affaire de Jésus, gouvernait la Judée depuis l'an 26. Philon (3) et Josèphe (4) nous parlent à l'envi de sa dureté à l'égard des Juifs. Il faisait peser sur eux une poigne de fer. L'âge n'adoucit point son caractère hautain. Car nous le retrouvons, en l'an 36 ou 37 (5), impliqué dans un massacre de Samaritains. Ce qui lui valut d'être renvoyé par le légat de Syrie, Vitellius, se disculper à Rome (6).

Il est clair que ce magistrat ne pouvait se contenter d'entériner purement et simplement une sentence prononcée par les membres du Sanhédrin. Du moment que Jésus était déféré à son tribunal, il fallait que la question de compétence fût tirée au clair, et l'affaire remise éventuellement à l'instruction. Quels que fussent les renseignements que sa police lui avait fait parvenir sur les événements de la nuit et des journées précédentes, Pilate était tenu de procéder à une enquête régulière. Eu égard à leur « objection de conscience » les Juifs obtinrent cependant d'être interrogés à

(1) *Journal of theological Studies*, XII, 1911, p. 120-127. Le frère de M. J.-K. Fotheringham, le Rev. David Ross FOTHERINGHAM, vicaire à Charing et rédacteur à la revue astronomique *The Chaldean*, a exposé les mêmes vues dans le *Times* (29 décembre 1932). Cette communication a été reproduite dans *La Documentation Catholique* du 11 février 1933, p. 357-359.

(2) *Biblica*, t. IX, 1928, p. 48-57. Sur toute cette question, cf. l'excellente note du R. P. LEVIE, *La date de la Mort de Jésus*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, t. LX, 1933, p. 141-147.

(3) *Leg. ad Caium*, § 38.

(4) *Ant.*, XVIII, 3, 1; *B. I.*, II, 9, 2-3.

(5) HOLZMEISTER, *Wann war Pont. Pilatus Prokurator? Biblica*, t. XIII, 1932, p. 228-232.

(6) Sur la personne de Pilate, cf. H. DUESBERG, *Le roi Hérode*, Maredsous, 1932, p. 234-237.

l'extérieur, pour ne pas être obligés de se contaminer. On les imagine sans peine, grâce la reconstitution du P. Vincent, massés dans les baies de l'entrée principale, à l'extrême limite de la cour pavée, face au palais du gouverneur.

2. L'INTERROGATOIRE DE PILATE.

a) *Prise en considération de l'affaire* (1).

S'étant approché de l'entrée du prétoire, Pilate introduit l'affaire en s'enquérant des charges portées contre Jésus : *Quelle accusation portez-vous contre cet homme ?* Encore hésitants sur la meilleure voie à suivre pour se concilier l'oreille du procurateur, les Juifs (c'est-à-dire les chefs du peuple, Pharisiens et Sadducéens) commencent par une déclaration assez vague. A leur sens, l'affaire est toute réglée. Pilate peut s'en remettre à eux de confiance. Lui auraient-ils livré un de leurs frères, si celui-ci ne s'était rendu coupable ? Autant demander une ratification de leur jugement. Mais alors, de deux choses l'une : ou bien il s'agit d'une affaire de simple police, n'excédant pas les pouvoirs ordinaires du Sanhédrin; ou bien l'affaire est grave, et ressortit au tribunal du procurateur. Puisque les Juifs présentent le délit de Jésus comme déjà jugé, sans doute ont-ils en vue une affaire légère. C'est ce que Pilate feint de comprendre, non sans ironie. Car il en savait sûrement beaucoup plus long qu'il ne veut le laisser paraître. Dans ce cas, il n'a pas à s'en mêler. C'est le parti le plus sûr. Après l'avoir poussé à faire mourir un innocent, les Juifs ne l'accuseront-ils pas encore une fois, à Rome, d'exécutions illégales (2) ? Mieux vaut certes les laisser se débrouiller eux-mêmes.

Cette réplique ressemble, comme deux gouttes d'eau, à celle du proconsul Gallion, lorsque saint Paul lui eut été amené par les Juifs de Corinthe (3). Mais une telle réserve ne fait pas le jeu des sanhédrites. Ils sont venus au prétoire dans

(1) *Io.*, XVIII, 27-32 (= *Lc.*, XXIII, 2).

(2) Cf. M. GOGUEL, dans *Z. N. T. W.*, 1932, p. 299. Philon *(op. cit.*, § 300) appuie cette conjecture.

(3) *Actes*, XVIII, 14.

l'intention arrêtée d'arracher au procurateur, coûte que coûte, une sentence de condamnation. Pour arriver à leurs fins, force leur sera de se démasquer. Tant pis. Passant sous silence le procès de la nuit, dont il eût été bien risqué de soutenir la légalité (1), ils se prononcent catégoriquement sur la gravité de l'affaire. De cette manière, Pilate ne pourra plus se dérober. Il est le seul en Palestine auquel appartienne le *ius gladii*. Si le Sanhédrin en avait le pouvoir, il ne craindrait pas d'aller de l'avant. Mais voilà, depuis l'arrivée des Romains, le droit de vie et de mort lui a été enlevé. De toute nécessité, il faut passer par le procurateur. Celui-ci n'a pas le droit de se récuser.

Saint Jean observe là-dessus que la procédure suivie servait les secrets desseins de Dieu. Jésus avait déclaré qu'il devait mourir, « élevé » sur la croix (2). Victime d'une explosion de la fureur populaire, ou exécuté audacieusement par le Sanhédrin, comme le diacre Étienne, pendant une vacance de procurateur, il aurait été lapidé (3). Engagé devant une juridiction répressive romaine, le procès au contraire aboutirait à la crucifixion.

b) *Premier interrogatoire de Pilate* (4).

La question de compétence une fois tranchée, Pilate n'avait plus qu'à se saisir personnellement de l'affaire et à interroger l'accusé, qui avait déjà été amené dans la cour dallée du prétoire. Il se retire donc de l'endroit jusqu'où il s'était avancé pour parler aux Juifs, et regagne l'intérieur de la forteresse. Tout cela est d'un naturel parfait.

Aussitôt commence l'interrogatoire.

Saint Jean ne nous a pas renseignés sur l'objet précis de l'accusation. Mais saint Luc nous apprend que c'était un crime de sédition (5) : celui que le gouverneur devait être le plus disposé

(1) Voir plus haut, p. 302.
(2) *Io.*, III, 14; XII, 33.
(3) *Actes*, VII, 58.
(4) *Io.*, XVIII, 33-38 (= *Mt.*, XXVII, 11; *Mc.*, XV, 2; *Lc.*, XXIII, 3).
(5) « Nous avons trouvé cet homme mettant le désordre dans notre nation, et empêchant de payer les impôts à César, et se donnant pour Christ-Roi ». *Lc.*, XXIII, 2.

à prendre en considération et à punir durement. Les Juifs étaient allés jusqu'à soutenir que Jésus défendait de payer le tribut à César, qu'il se donnait effrontément pour le roi des Juifs, qu'il s'opposait au pouvoir établi des Romains. Du plan religieux, l'accusation s'est donc déplacée sur le plan politique. De blasphémateur, Jésus est devenu un rebelle. Ces changements trahissent une absence absolue de scrupules, un manque d'équité révoltant. Mais ce machiavélisme est trop bien inscrit dans la marche des événements et dans la psychologie des personnages pour n'être pas vraisemblable. Je ne comprends pas M. Goguel quand il déclare impossible pareille volte-face (1). Faudrait-il aller si loin pour en trouver d'autres exemples ?

Pilate va droit au fait : *Es-tu le roi des Juifs ?* L'accusé n'était pas un inconnu pour lui. Les événements des derniers jours, l'entrée à Jérusalem du jour des Rameaux, les altercations avec les Pharisiens dans le Temple, l'arrestation effectuée la nuit précédente avec l'aide du détachement de la cohorte : tout cela ne lui avait pas échappé. Rien toutefois ne permettait de supposer que Jésus fût un agitateur politique. Il sent tout ce que l'accusation a de passionné. Aussi sa question est-elle posée en termes très légèrement dubitatifs : « *Voyons, serait-il vrai que tu te donnes pour le roi des Juifs* » ?

Jésus ne répond ni oui ni non. Mais il réclame des éclaircissements : *Dis-tu cela de toi-même, ou d'autres te l'ont-ils dit de moi ?* Cette distinction s'imposait. Si Pilate avait parlé de lui-même, il ne pouvait avoir en vue qu'une royauté politique. Rien d'autre ne comptait à ses yeux. La question avait un sens temporel et terrestre, et, en ce sens, non, Jésus, n'était pas roi. Mais si d'autres (les Juifs) le lui avaient dit à son sujet, la royauté dont on prétendait qu'il se réclamait ne signifiait-elle pas la royauté messianique ? Et en ce sens, oui, il était le roi-messie.

Pilate ne se montre pas satisfait de cette demande d'explication. Un prévenu doit se borner à répondre aux questions qui lui sont posées. Il y met de l'humeur. A quoi bon cette distinction ? *Est-ce*

(1) *La vie de Jésus*, p. 499.

que je suis Juif, moi? Ta nation et les chefs des prêtres t'ont livré à moi. L'accusation vient donc d'eux. Est-ce clair? Et puis, peste soit des discussions! Une seule chose importe : *Qu'as-tu fait?*

Puisque Pilate se contente de répéter ce que les Juifs lui ont dit, la question, en effet, est devenue plus précise. Jésus peut y revenir. Il ne décline pas les prétentions dont on l'accuse, mais il fait les réserves nécessaires pour dissiper les craintes qu'elles étaient de nature à inspirer : *Ma royauté n'est pas de ce monde.* Et la preuve : *Si mon royaume était de ce monde, mes gardes auraient combattu, afin que je ne fusse pas livré aux Juifs.* Il ne parle pas de satellites qu'il posséderait actuellement. Mais, s'il avait été un roi politique, il en eût possédé, et ceux-ci ne l'auraient pas laissé tomber entre les mains de ses ennemis, sans coup férir. Pourquoi redouter un conflit impossible? Les pouvoirs étant de deux ordres différents, une opposition, à proprement parler, n'est même pas convenable.

Cette déclaration si mesurée, mais exprimée avec tant de fermeté et de noblesse, a l'air de surprendre le magistrat. Il s'attendait à une dénégation pure et simple. Et voici que le prisonnier lui-même prête le flanc à l'accusation, en maintenant le titre de roi dont ses adversaires lui font grief. On sent la réaction du juge d'instruction devant un commencement d'aveu compromettant. Pilate relève ce qui l'a surtout frappé : *Ainsi donc tu es roi?* Οὐκοῦν βασιλεὺς εἶ σύ ; Le rejet du pronom sujet à la fin de la phrase donne à ces paroles une expression de pitié méprisante : *Quoi, tu serais roi, toi, pauvre accusé que voici?*

Jésus pourtant ne retire rien de ce qu'il vient de soutenir. Au contraire, il s'exprime en termes plus catégoriques encore : *Tu le dis, je suis roi.* Seulement, qu'on le comprenne bien : *Je suis né et je suis venu en ce monde pour ceci : rendre témoignage à la vérité; quiconque est (ami) de la vérité écoute ma voix.* Il avait déjà donné à entendre que sa royauté n'était pas de ce monde. Il en précise la nature. Elle consiste à régner sur les âmes de bonne volonté, amies de la vérité. Son domaine est sans limite, et s'étend à tout : hommes et institutions dirigées par les hommes. Mais ses moyens d'action sont intérieurs, pacifiques, spirituels.

Rien de plus fort ne se trouve dans l'Écriture sur la royauté de Jésus-Christ (1). La nécessité d'aimer la vérité pour entendre la voix du Christ et se rallier à son parti est un des thèmes les plus chers à saint Jean (2). Ceux qui lui sont attentifs font songer au troupeau des fidèles, dans la parabole du bon Pasteur. Malheureusement, Pilate n'en est pas. C'est un Romain désabusé. Comme beaucoup de ses contemporains, il aime à se reposer sur « le mol oreiller du doute» (3). Sa réflexion: *Qu'est-ce que la vérité?* en dit long sur sa mentalité. Mais son scepticisme ne l'empêche pas de vouloir exercer correctement ses fonctions, et sa conviction est faite : ou bien Jésus est un philosophe dans le genre des Stoïciens, qui prétend apporter au monde une sagesse de vie supérieure; ou bien c'est un illuminé. D'une façon comme de l'autre, il n'est pas coupable.

c) *Jésus ou Barabbas* (4).

Ici s'insère l'épisode du renvoi de Jésus devant le tétrarque Hérode Antipas, le petit souverain de la Galilée et de la Pérée, dont on venait de signaler la présence à Jérusalem.

L'expédient inventé pour se débarrasser d'une affaire gênante ayant échoué, Pilate, mis en demeure de prendre ses responsabilités, se décide à relâcher Jésus. Toujours massés à l'entrée de la cour, les Juifs avaient pu suivre les différentes phases de l'instruction. Le gouverneur retourne auprès d'eux afin de leur faire part de sa décision. Ce sont des notables avec lesquels il faut compter. *Pour moi*, leur dit-il, *je ne vois en lui aucune cause de condamnation.*

Mais un acquittement pur et simple de Jésus allait mettre les Juifs dans une situation critique. Ils étaient responsables de l'action qu'ils avaient pris sur eux d'intenter. Si leur accusation

(1) Elles sont alléguées à bon droit dans l'encyclique *Quas Primas*, du 11 décembre 1925, sur la royauté de Jésus-Christ. — (2) *Io.*, III, 21; VIII, 44, 45; *I Io.*, I, 19 ss. — (3) Sur le scepticisme des intellectuels romains en matière religieuse au début de l'empire, cf. F. CUMONT, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1929, p. 30. « Le mol oreiller du doute » est de Lucien de Samosate. — (4) *Io.*, XVIII, 39-40 (= *Mt.*, XXVIII, 15-23; *Mc.*, XV, 6-14: *Lc.*, XXIII, 18-23).

était rejetée, ils devenaient passibles du crime de *calumnia* (1). D'où nouvelles complications. Prêt à ménager toutes les susceptibilités et désireux d'en finir au plus vite, Pilate propose un compromis, qui profitera non seulement à Jésus, mais aussi à ses accusateurs, à raison de l'obligation qui leur incombe (2). *C'est une de vos coutumes*, poursuit-il, *que je vous livre quelqu'un à l'occasion de la Pâque; voulez-vous que je vous délivre le roi des Juifs?* Ainsi Jésus sera remis en liberté et ses accusateurs n'auront pas à faire la preuve de leur action. Tout se terminera au mieux.

M. Goguel objecte qu'on ne trouve nulle part la plus légère allusion à l'usage d'une grâce pascale, dont le bénéficiaire aurait été désigné par le peuple (3). C'est vrai, si l'on insiste sur le mot « pascal ». Il semble bien cependant que les Romains relâchaient des prisonniers à l'occasion de certaines grandes fêtes (4). Et qu'une mise en liberté individuelle ait pu avoir lieu dans une province impériale à la demande de la foule, ce n'est point simplement plausible mais c'est certain. Nous en devons la preuve à un papyrus du 1er siècle après Jésus-Christ, contenant le procès verbal d'une audience de G. Septimius Vegetus, préfet d'Égypte. Ce magistrat déclare à un certain Phibion, coupable d'avoir cherché à se rendre justice par ses propres moyens; « Tu as mérité d'être flagellé... mais je te fais grâce eu égard à la foule » (5). L'analogie est frappante. Elle dispense de tout commentaire.

On s'est demandé alors si nous avions affaire à une *abolitio* (suspension de poursuite) ou à une *indulgentia* (amnistie) (6). L'hypothèse de l'*abolitio* serait la plus vraisemblable, puisque Jésus n'a été ni condamné ni même jugé. Mais la question ainsi posée est vraisemblablement trop rigide. « Peut-être serait-il possible de concevoir une délégation du droit de grâce de l'em-

(1) MOMMSEN, *Le droit pénal romain*, trad. francaise, (= MOMMSEN), t. II, 1907, p. 180 ss. — (2) MOMMSEN, t. II, p. 138. — (3) *La vie de Jésus*, p. 503. — (4) TITE LIVE, à propos des *Lectisternia : vinctis quoque dempta in eos dies vincula* (V, 13). — (5) *Papiri greco-egizii*, n° 61, édités par Girolamo Vitelli. Cf. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, 1923, p. 229. — (6) Cf. MOMMSEN, t. II. p. 138, n. 2.

pereur, délégation ne portant pas sur une institution précise du droit, *abolitio* ou *indulgentia*, mais permettant par son vague même d'abandonner au peuple celui qu'il réclamait, avant, pendant ou après le procès et de lui montrer ainsi durant ces jours de fête, qu'en dépit de la conquête, le vainqueur n'était pas étranger aux choses du vaincu » (1).

Quoi qu'il en soit, les droits élémentaires de Jésus sont violés. Traduit juridiquement devant le procurateur comme agitateur, intrigant, fauteur de trouble et de désordre, il devait être, ou bien jugé coupable, ou bien déclaré innocent. Une suspension de poursuites ou une amnistie n'eût point sauvé son honneur. En essayant de sa machination, le procurateur Ponce Pilate s'est rendu responsable d'un véritable déni de justice.

D'ailleurs, son plan échoue. A aucun prix, les sanhédrites ne consentent à laisser s'échapper leur victime. Ils protestent à grands cris, ἐκραύγασαν. Manœuvrée par eux, la foule, accourue dans l'entretemps, fait chorus avec eux : *Pas lui; mais Barabbas.* Barabbas était un brigand. Détail tragique dans sa concision (2). Toute la scène est représentée en raccourci, à larges traits.

d) *La flagellation et l'Ecce Homo* (3).

Le compromis inventé par Pilate ne réussit qu'à attiser la furie des Juifs. A présent, ils ne se possèdent plus. Leur passion en est arrivée à un tel paroxysme que, pour les apaiser, le procurateur estime nécessaire de leur donner au moins satisfaction partielle. Certes, Jésus est innocent du crime dont il est accusé. Mais enfin il persiste à se déclarer roi des Juifs. C'est bien osé, et de fâcheux exemple. Ne convient-il pas de le mettre à la raison ? Sous la pression des circonstances, on essaie de se former la conscience au

(1) REGNAULT, *Une province procuratorienne*, Paris, 1909; p. 133. Texte cité par le P. LEBRETON dans : *La vie et l'enseignement de J. C. N. S.;* Paris, 1932 t. II, p. 403.)

(2) Nous nous abstenons à dessein, pour ne pas allonger cette étude, d'entrer dans l'examen des théories baroques et des variations radicales auxquelles l'épisode de Barabbas a donné lieu.

(3) *Io.*, XIX, 4-7; Mt., XXVII, 27-30; Mc., XV, 16-19).

mieux de ses intérêts. Jésus sera flagellé. Sans doute n'est-ce point très conforme à la stricte justice. Mais un magistrat de province pouvait se permettre un certain arbitraire (1). Après cela, bon gré mal gré, les Juifs n'auront qu'à se tenir tranquilles.

Le supplice de la flagellation, avec lequel Pilate jouait si facilement, précédait d'ordinaire les exécutions capitales. Il était aussi employé cependant comme peine principale vis-à-vis des esclaves et des provinciaux, pour les délits moins graves (2). Les terribles instruments dont on se servait ont été décrits bien des fois. Il y en avait de deux espèces, le *flagellum* composé de fines lanières, qui suffisait déjà à mettre les os à nu, et l'horrible *flagrum* fait de lanières garnies d'osselets, ou de chaînettes terminées par des morceaux de métal (3). Attaché à un poteau ou à une colonne basse, le supplicié était frappé sur le dos, la poitrine, le ventre, le visage. Dès les premiers coups, le sang giclait ou coulait à flots des veines déchirées. Tout le corps bientôt était couvert de plaies contuses. Il n'était pas rare que la mort s'ensuivait.

A ce supplice déjà si affreux, les soldats de la cohorte, — ces gens-là n'avaient-ils donc pas de cœur ? — ajoutent une scène de dérision. Ils organisent la parodie d'une cérémonie militaire. Le front ceint d'une couronne d'épines, les épaules recouvertes d'une casaque rouge, tout chancelant encore du supplice qui vient de lui être brutalement infligé, le supplicié est affublé en roi de théâtre. Le salut qui lui est adressé est calqué sur celui de l'empereur : *Ave Caesar Auguste* (4). Saint Jean mentionne les soufflets (ῥαπίσματα) du plat de la main. Il omet le roseau, les génuflexions, les crachats. Toute la scène lui est bien présente, mais il passe sur les détails connus.

(1) Le droit pénal est devenu au cours des temps le même pour tous. Mais la coercition, c'est-à-dire l'arbitraire du magistrat, n'a vraiment été soumise aux limites de la procédure pénale publique et de la procédure délictuelle que vis-à-vis du citoyen, non du provincial et encore moins de l'esclave. Cf. MOMMSEN, I, p. 90 ss.

(2) MOMMSEN, t. III, p. 335.

(3) G. FOUGÈRES, art. *Flagellum* du *Dict. des Ant.*, col. 1154.

(4) LEBRETON, op. cit., p. 409, n. 1.

Bien que cette odieuse mascarade n'ait pas été ordonnée par le procurateur, les soldats ont si peu conscience d'avoir outrepassé leur consigne qu'ils présentent leur victime à Pilate dans son affublement grotesque. Les desseins du gouverneur n'en seront que mieux servis. Ordre est donné de conduire Jésus dehors, tel quel, sanglant, défiguré, revêtu de ses oripeaux. Pilate le précède. *Voici*, dit-il, *que je vous l'amène dehors, afin que vous sachiez que je ne trouve en lui aucun motif d'accusation.* Et, après quelques instants, désignant de la main celui que les soldats conduisaient derrière lui : *Voilà l'homme.* Allons, qu'on ne se montre pas déraisonnable. Il serait insensé de s'acharner contre si pauvre individu. On peut l'en croire. Si lui, le procurateur romain, responsable de l'ordre public, l'avait pris au sérieux, il ne se serait pas contenté de ce châtiment. Plutôt que de tourner l'affaire au tragique, qu'on en finisse dans un éclat de rire.

La manœuvre encore une fois porte à faux. Au lieu d'exciter la pitié ou d'éveiller un sentiment de confusion, la vue de Jésus provoque chez les grands prêtres une explosion de rage; *Crucifie; Crucifie !* Ils comprennent que le Sauveur va leur être ravi; de toute force, ils veulent mettre Pilate en demeure de s'exécuter.

La partie commence à se jouer plus serrée. Le diapason s'élève. Devant les sommations qui lui sont intimées, Pilate se rebiffe, ironique et méprisant : *Prenez-le vous-mêmes et crucifiez-le* (sous entendu : « si vous le pouvez, ou si vous l'osez »); *quant à moi, je ne vois en lui aucun motif d'accusation.* C'est la troisième fois que pareille déclaration est faite. Les Juifs ne se méprennent pas sur le sens de ces paroles. Ils savent trop bien qu'ils n'ont plus le pouvoir de mettre quelqu'un à mort (1), et que le gouverneur n'est pas disposé à leur donner licence d'exécuter leur sinistre fantaisie. La vérité est que Pilate se moque d'eux, et que l'accusation de sédition portée contre Jésus est en train d'échouer. Que faire ? Changer de tactique, et reprendre le crime religieux reconnu par le Sanhédrin. Les Romains se targuent d'accorder leur protection aux coutumes locales (2). Le gou-

(1) Voir plus haut.
(2) Mommsen, t. I., p 138.

verneur osera-t-il se mettre en opposition avec cette tradition ? Crime pour crime. Peu importe. Et les voici de vociférer : *Nous avons une Loi* (la Loi juive) *et suivant cette Loi, il doit mourir, car il s'est fait Fils de Dieu.* C'est le grief retenu par les Synoptiques (1). L'appellation *Fils de Dieu* est certainement à prendre au sens propre. Les Juifs ont bien saisi la portée des prétentions du Seigneur (2). Autrement, comment auraient-elles été taxées de blasphème ? D'ailleurs l'argument était probant. Le *Lévitique* condamne les blasphémateurs à la lapidation (3). Du moment que les condamnations capitales étaient soustraites à la juridiction du Sanhédrin, il allait de soi que la lapidation devait être remplacée par la crucifixion des Romains.

e) *Deuxième interrogatoire de Pilate* (4).

L'allusion que les Juifs viennent de faire à l'origine transcendante que Jésus était censé revendiquer émeut le gouverneur. Heurter de front les chefs des Juifs en matière religieuse, c'était envenimer le conflit. Peut-être était-ce s'exposer aux revanches sournoises d'un fanatisme exacerbé ? Si sceptique que Pilate affectât de se montrer, une certaine crainte superstitieuse aurait pu se mettre de la partie. L'attitude de Jésus, si simple, et à la fois si digne, ne l'avait-elle pas impressionné ? Sans compter tout ce qui se disait au sujet de l'accusé.

Troublé à plus d'un titre, Pilate rejoint Jésus, que l'on avait déjà reconduit à l'intérieur. Il l'interroge à nouveau : *D'où es-tu ?* Question immense, qui ne pouvait avoir qu'un seul sens. On savait que Jésus venait de Galilée. Mais s'il s'était dit le Fils de Dieu, il avait dû s'assigner une origine céleste. Alors... Il est à croire que le gouverneur obéissait à un sentiment de curiosité plutôt qu'à une préoccupation d'ordre professionnel. En tout cas, il n'est pas dans les dispositions voulues pour croire. Jésus n'a

(1) *Mt.* XXVI, 63-66, *Mc.*, XIV, 61-64, *Lc.*, XXII, 67-71.
(2) *Io.*, V, 18, X, 33-36.
(3) *Lev.*, XXIV, 16.
(4) *Io.*, IX, 11.

rien à lui dire. Il n'a jamais consenti à répondre aux provocations de la simple curiosité religieuse. Il se tait.

Ce silence a pour effet d'irriter le magistrat. Surpris d'une résistance à laquelle il n'est pas habitué, celui-ci exhibe ses titres, avec une affectation non dépourvue de précision juridique : *Ne sais-tu pas que j'ai le pouvoir* (ou l'autorité) *de te relâcher, et le pouvoir de te crucifier* (1). Toujours également calme malgré les menaces, Jésus rappelle son juge à un plus juste sentiment de la réalité. Pilate se vante de posséder un pouvoir discrétionnaire. Il n'oublie qu'une seule chose. Il n'aurait aucun pouvoir sur lui, si celui-ci ne lui avait été donné d'en haut. Ce qui est visé est moins, — malgré l'abus que l'on a fait de ce texte, — le caractère sacré du pouvoir politique ou judiciaire légitime, qu'une situation de fait (2). Pilate serait impuissant vis-à-vis de Jésus si, dans son décret éternel, le Père n'avait décidé que son Fils serait mis à mort par la main des hommes. De pouvoir discrétionnaire, à vrai dire il n'en existe pas ici-bas. Pilate, pas plus que les autres, n'est libre d'enfreindre la loi divine, en jugeant contre sa conscience.

Mais Jésus poursuit : *A cause de cela, celui qui m'a livré a un plus grand péché que toi.* Petite phrase qui soulève plusieurs difficultés. D'abord de qui s'agit-il ? De Caïphe, du Sanhédrin, de Judas ? Nous opinons pour Judas, qui, dans la tradition évangélique et en particulier dans le quatrième Évangile, est le *traditor* par excellence (3). Mais comment peut-on dire que Judas a commis un plus grand péché *à cause de cela ?* C'est-à-dire en rigueur grammaticale, à raison de ce fait que Pilate est responsable devant Dieu. Manifestement, la phrase est incomplète. Il faut suppléer « parce que tu as été saisi de l'affaire » ou quelque chose de semblable. Pour ce motif, le péché du procurateur est moins grand que celui du traître, qui, de son propre mouvement, a livré son Maître.

(1) « Nemo qui condemnare potest, absolvere non potest. ». ULPIANUS, *Dig.*, L. 17, 37,— (2) C'est ce qu'a fait remarquer M. l'abbé Leclercq, avec un sentiment très juste de l'exégèse de ce texte, dans *L'Etat ou la Politique*, 1929, p. 274. — (3) *Io.*, VI, 64, 71; XII, 4; XIII, 2, 11, 21; XVIII, 2, 5, 36; XXI, 20.

f) *La condamnation* (1).

Brusquement la scène se déplace. Nous sommes ramenés à la limite du prétoire, près de l'entrée, en présence des Juifs. A partir de ce moment ἐκ τούτου, la résolution de Pilate est prise. Par tous les moyens, il cherchera à libérer son prisonnier. Les sanhédrites qui s'en aperçoivent jouent alors leur dernier atout. Plus question de crime religieux, puisqu'il laisse le gouverneur indifférent. Il ne reste qu'une seule arme : l'intimidation. Si Pilate renvoie Jésus, lui crie-t-on bien haut, il n'est plus l'*ami de César*, car quiconque se fait roi s'oppose à César. Le titre d'*ami de César* peut être considéré comme à peu près officiel (2). Pour un fonctionnaire impérial, être ou ne pas être l'ami de César avait une importance extrême, surtout lorsque l'empereur s'appelait Tibère (3). Or tolérer les prétentions d'un adversaire de César, c'était se montrer indigne de ce titre. En persistant dans sa décision, Pilate s'exposait à de dangereuses dénonciations. Il l'avait appris à ses dépens (4). Avec les Juifs, on pouvait s'attendre à tout.

Cette fois-ci, le coup a porté. Le procurateur est touché au point vulnérable. Bon! Puisqu'on l'y contraint, il se laissera arracher le jugement que sa conscience réprouve. Les Juifs en porteront la responsabilité. Bien qu'à contre cœur, il se dispose à condamner Jésus.

La tribune βῆμα, du haut de laquelle il fallait que la sentence fût rendue, dans toutes les affaires les plus graves, *pro tribunali* (5), est vite dressée. Rien n'en réglait la disposition. Ce pouvait être une simple estrade de bois, mobile et facilement transportable. On y posait la chaise curule sur laquelle le magistrat devait prendre place. Pilate s'y installe (6). Jésus est en face du tribunal

(1) *Io.*, XIX, 12-16ª (= *Mt.*, XXVII, 26-31ª; *Mc.*, XV, 15-20ª; *Lc.*, XXIII, 24-25). — (2) Cf. inscriptions de Thyatire dans *Corpus Inscr. Graec.*, nos 3499, 4 et 3500, 4; Jos., *Ant.*, XIV, 8, 1; Epictète, III, 4, 2; IV, 1, 8.—(3) Suétone, *Tibère*, LVIII : *judicia majestatis atrocissime exercuit;* Tacite, *Annales*, III, 38 : *majestatis crimen omnium accusationum complementum.* — (4) Philon, *Leg. ad Caj.*, § 38. — (5) Mommsen, t. II, p. 27-29, 129. — (6) Le verbe καθίζειν a certainement ici le sens intransitif. On ne saurait souscrire, avec M. Loisy

sans doute dans cette baie de l'entrée, d'où les Juifs élevaient leurs clameurs haineuses. Saint Jean a noté soigneusement le lieu et le moment. La signification et la localisation du *Lithostrotos-Gabbatha* où le tribunal est élevé, ont été établies plus haut. Le jour est celui de la préparation de la Pâque, παρασκευὴ τοῦ πάσχα, le quatorzième de *nisan*, déjà implicitement indiqué (1). L'heure est approximativement la sixième, environ midi. Avec ses interruptions, ses redites, ses changements d'accusation, le procès avait duré toute la matinée.

Sur le point de céder à la pression contre laquelle il ne se sent pas le courage de résister, Pilate ne peut se retenir d'une dernière ironie à l'égard des Juifs : *Voilà votre roi.* Eux se cabrent sous l'insulte, et vocifèrent de plus belle : *Enlève-(le), enlève-(le); crucifie-le.* Mais le magistrat tient sa revanche. Il prend plaisir à retourner le fer dans la plaie : *Crucifierai-je votre roi ?* Les grands prêtres, au nom de tous, ripostent : *Nous n'avons d'autre roi que César.* Constitué en régime théocratique, le peuple juif s'était toujours glorifié de n'être régi que par Jahvé lui-même. C'était sa fierté, son privilège, sa gloire la plus pure. Tout cela est balayé en un instant de furieuse passion. Jamais semblable hommage n'avait été rendu à un souverain étranger. Sans sourciller, les représentants officiels de la nation juive renoncent à leur beau passé.

Alors Pilate rendit sa sentence. D'après les règles en vigueur à l'époque impériale, celle-ci devait d'abord être rédigée par écrit, puis lue à haute voix (2). Un jugement prononcé simplement, sans être écrit, était considéré comme nul. La réflexion de Pilate au sujet du *titulus* de la croix (3) donne à penser que ces prescriptions furent observées. Saint Jean se borne à dire : *il le leur livra pour être crucifié.* De fait, Jésus était abandonné à la tenace et violente requête des sanhédrites. Les soldats romains qui se feront les agents de l'exécution ne sont que leurs instruments.

(*à suivre*) F.-M. BRAUN, O. P.

(*Le Quatrième Evangile*, 1921, p. 479), à l'interprétation bizarre, appuyée par saint Justin (*Apol.* I, 35) et par l'*Évangile de Pierre* (§ III, 7) d'après laquelle, pour porter la parodie de la flagellation à son comble on aurait fait asseoir Jésus sur la chaise curule de Pilate. — (1) *Io.*, XVIII, 28. — (2) MOMMSEN, t. II, p. 129 s. — (3) *Io.*, XIX, 22.

Vocation et Chasteté

« L'Église a raison de voir dans la chasteté la garantie suprême de l'énergie de la volonté, énergie qui à son tour garantit la possibilité de tous les sacrifices pour le prêtre » : ainsi s'exprime Jules Payot dans *L'Education de la Volonté* (p. 213) : même des psychologues incroyants approuvent les sévérités canoniques en matière de célibat ecclésiastique et de chasteté cléricale et religieuse. Tant pour l'efficacité et la dignité du saint ministère, que par respect pour les ordinations et les fonctions sacerdotales, les chefs de l'Église maintiennent ou plutôt accentuent leurs exigences. Dans l'Allocution consistoriale du 16 Décembre 1920, Benoit XV, engageant pour ainsi dire l'avenir, le déclarait contre certaines tendances d'une partie du clergé tchéco-slovaque : *sollemniter affirmateque testamur fore nunquam ut haec Apostolica Sedes sanctissimam eam maximeque salutarem legem caelibatus ecclesiastici aliqua ex parte extenuando mitiget, nedum aboleat.* Et en ces dernières années deux documents pontificaux, l'Instruction de la Congrégation des Sacrements du 27 Décembre 1930 et celle de la Congrégation des Religieux du 1er Décembre 1931, viennent de donner à cette question un regain d'actualité.

Nous ne prétendons nullement la traiter complètement dans cet article; nous voudrions seulement rappeler ce qui semble surtout important de nos jours, en consolider les preuves et ajouter quelques indications pratiques.

C'est la doctrine commune des moralistes : *un consuétudinaire in peccato turpi, quelle que soit sa bonne volonté présente, ne peut sans faute grave recevoir les Ordres majeurs.* Pour être ordonné licitement, il lui faut la *certitude morale* que désormais il évitera de fait *habituellement* les péchés mortels externes, donc aussi la pollution (1), en un mot, qu'il cessera d'être consuétudinaire.

(1) Plusieurs considérations qui suivent, s'appliquent aussi aux péchés *internes*, ainsi qu'à des fautes graves contre *d'autres* vertus que la chasteté. Un peu de réflexion fait voir aussitôt que, pratiquement, les difficultés ne se présentent guère que pour l'habitude du péché impur solitaire ou avec com-

Nous disons « certitude morale », et non pas solide « probabilité » comme écrivait Genicot (*Theol. mor.* II, nº 26), dans les éditions antérieures à la douzième : ce qui pouvait donner lieu à des solutions trop larges, et répond moins à la sévérité que préconisent les Congrégations romaines. Le R. P. Vermeersch prouve clairement (*Period.* XVII, p. 237*), qu'une aptitude douteuse aux obligations ecclésiastiques ne suffit point.

Que l'*Église* exige une *probata castitas*, n'est pas difficile à démontrer. Ce terme même se trouve déjà dans un texte d'Urbain II (c. Nemo, 12, dist. 32) : *Nemo ad sacrum ordinem permittatur accedere, nisi aut virgo, aut probatae sit castitatis...* Innocent III (C. A multis, 9, de aet. et qual. et ord. praefic. I, 14) reprend les mêmes mots. Dans les siècles suivants, il ne manque pas de textes inculquant la même obligation. On pourrait dire peut-être que ces défenses s'adressent directement aux évêques et visent surtout les fautes dont le for externe peut être saisi, de sorte qu'il n'y aurait pas de *loi positive* proprement dite (1) défendant au minoré consuétudinaire l'accès au sous-diaconat. Mais déjà la doctrine commune des moralistes (2) interprétait la volonté prohibitive de l'Église de toute habitude honteuse. Et maintenant c'est bien d'après cela, semble-t-il, qu'il faut entendre le texte législatif du Code, qui certes s'adresse aussi à l'ordinand (can. 974) : *Ut quis licite ordinari possit, requiruntur... mores ordini recipiendo congruentes.* Voir aussi le Canon 124.

D'ailleurs la *loi naturelle* à elle seule semble bien établir notre thèse. Ballerini-Palmieri (ed. 1891, IV, p. 180), tout en mettant en doute l'existence d'une défense positive en rapport avec les péchés secrets, expliquait les probations exigées par l'Église comme une déclaration du droit naturel refusant au consuétudinaire l'accès aux Ordres sacrés: *Ecclesia satis significat statum Ordinis sacri iam ab initio exigere habitum quendam castitatis.*

Cette exigence, en vertu de la loi naturelle, d'un *habitus casti-*

plice. Voilà pourquoi les moralistes ne posent leur thèse sévère que pour des consuétudinaires de cette espèce, et l'Église a jugé nécessaire d'exprimer à leur égard sa volonté prohibitive.

(1) BALLERINI-PALMIERI, éd. 1891, IV, p. 178.

(2) Voir beaucoup de citations dans VERMEERSCH, *Period.* XVII, p. 238*.

tatis s'établit, nous semble-t-il, solidement par les considérations suivantes, surtout si on les prend dans leur ensemble :

1) Le *respect* dû aux Ordres majeurs, surtout au sacerdoce, requiert dans le candidat un degré de *sainteté* déjà acquise excluant toute habitude de péché mortel; il faut au moins l'état de grâce habituel. Saint Thomas est très explicite sur ce point : « Ordines sacri praeexigunt sanctitatem » (2. 2. q. 189. a. 1. ad 3); « per sacrum ordinem aliquis deputatur ad dignissima ministeria, quibus ipsi Christo servitur in sacramento altaris, ad quod requiritur maior sanctitas interior, quam requirat etiam religionis status » (2. 2. q. 184. a. 8; cf. aussi a. 6), c'est-à-dire l'état religieux sans les Ordres; « illi qui divinis mysteriis applicantur, perfecti in virtute esse debent (in 4 sent. dist. 24. q. 3. a. 1). Saint Alphonse, qui examine tout spécialement la question, abonde dans le même sens (l. VI, n. 67-68), en citant beaucoup d'autres auteurs. Dans l'Exhortation (4 Août 1908) que Pie X adressa au clergé catholique, à l'occasion de son propre jubilé sacerdotal, il multiplie les expressions les plus fortes sur les exigences de sainteté dans le prêtre. Et le Code même résume cette doctrine (can. 124) : « Clerici *debent* sanctiorem prae laicis vitam *interiorem* et *exteriorem* ducere... ». Un consuétudinaire, qui probablement restera tel, pourrait-il sans dérision prétendre avoir la sainteté que les Ordres majeurs présupposent?

2) Quiconque aura de grandes difficultés, pour ne pas dire plus, pour garder habituellement la chasteté, n'est pas apte, *idoneus*, à embrasser un état de vie qui comporte précisément des obligations très graves de ce genre. Comment peut-on dire qu'il est fait pour cet état, quand, selon des conjectures très plausibles basées sur ses dispositions, sur l'expérience du passé et sur toutes les circonstances, il n'en observera pas habituellement les devoirs? Cette capacité ne comprend pas seulement les qualités, dont le for externe est juge, mais aussi les dispositions intimes sur lesquelles le confesseur doit porter un jugement (1). Or la loi naturelle défend sévèrement de s'engager, sans les assurances

(1) Card. GENNARI, *Monitore eccl.* t. XXIV, p. 267, note.

convenables de capacité, dans un état de vie ou dans une profession, qui comporte de graves responsabilités (1).

En outre, voici que l'aptitude, *idoneitas*, est proposée par l'Église (2) comme un élément essentiel et un signe caractéristique de la vocation sacerdotale. L'incapable n'est pas appelé par Dieu; il n'a pas de *vocation* (3), et l'évêque, s'il était instruit du réel état de choses, ne pourrait l'appeler ou l'admettre aux saints Ordres. L'Instruction de la Congrégation des Sacrements, déjà mentionnée, impose même à l'Ordinaire, *conscientia graviter onerata*, de recourir à Rome, dans le cas d'un sous-diacre ou d'un diacre qu'on trouve dépourvu de « *vocation* » : le Saint-Siège semble disposé à accorder la dispense, plutôt que de laisser monter au sacerdoce un ordinand probablement incapable des obligations des Ordres majeurs.

Il s'ensuit pour le candidat lui-même, conscient de son inaptitude, que, s'il se présente néanmoins aux ordinations, il force en réalité la porte du sanctuaire, contre la volonté de Dieu et de l'Eglise, et encourt une terrible responsabilité. D'ailleurs comment ce malheureux aurait-il pu en sécurité de conscience affirmer sous serment qu'il « a lieu de se croire capable des obligations de la vie sacerdotale, qu'il ne se connaît pas d'empêchement à ce genre de vie » (4) : tel est en effet le sens de la déclaration que l'ordinand doit faire d'après l'Instruction de la Congrégation des Sacrements : cum experiar ac sentiam *a Deo me esse revera vocatum.* Et qu'on ne dise pas que le serment ne s'applique qu'indirectement, *in obliquo*, sur ce membre de phrase, ou que l'Église n'exige pas de déclaration portant sur une matière

(1) VERMEERSCH, *Theol. mor.* III, n. 32.

(2) Surtout dans la décision donnée par la Commission de cardinaux, chargée de se prononcer sur le livre du Chanoine LAHITTON, *La Vocation sacerdotale.* A. A. S. 1912, p. 485.

(3) Nous entendons la vocation, précédant l'appel de l'évêque, dont plusieurs canons du Code et les Instructions pontificales récentes parlent clairement; en un mot la vocation « intérieure » qui ne peut être reléguée dans l'oubli. Voir *Nouv. Rev. Théol.* 1922, p. 46; 1933, p. 177.

(4) R. P. CREUSEN, dans *Nouv. Rev. Théol.* 1931, p. 544. — Il est évident que la S. Congrégation n'entend pas, dans ce texte, remettre en faveur la théorie de la vocation-attrait.

appartenant au for interne le plus secret : quoi qu'il en soit, l'Église n'admet certainement pas qu'un candidat, qui se sait dépourvu de vocation et d'aptitude, se présente subrepticement aux saints Ordres. Il lui est en effet toujours loisible de se retirer et de ne pas demander son agrégation définitive à un état de vie que personne ne lui impose.

3) L'ordinand qui vraisemblablement restera consuétudinaire, pèche gravement par imprudence et par *témérité*, en s'obligeant en vertu de la religion à la chasteté parfaite et perpétuelle. Cette témérité résulte surtout du fait que, pour lui, assumer cette nouvelle obligation, c'est s'exposer librement à l'*occasion prochaine* (1) d'y manquer et de pécher gravement. Par hypothèse il est en effet probable qu'il tombera souvent : se mettre par son libre choix dans cette « occasion », dans cet état de vie est une faute grave (2).

Toutefois nous ne pouvons mettre en question la *validité du vœu* (3) de chasteté émis imprudemment. La doctrine commune admet qu'un vœu peut être valide, bien que le fait de l'émettre soit un acte téméraire. Sanchez (*In decal.* l. 4. c. 5. n. 17) va jusqu'à dire, que l'imprudence dans l'émission du vœu pourrait être une faute mortelle, sans supprimer par le fait même la validité du vœu ou l'acceptation divine. C'est qu'il y a des distinctions à faire : que l'observation habituelle de la chasteté soit

(1) Vaine échappatoire que de dire : « Désormais (??) on rendra l'occasion *éloignée* par la prudence et la prière procurant la grâce » : quand on s'expose librement et témérairement, on ne peut compter d'avance sur la grâce nécessaire.

(2) En traitant de l'*occasion prochaine*, les moralistes (voir GENICOT, II, n. 372) observent très justement, que telle action, mettons une visite, prise isolément ne sera peut-être pas encore une occasion *prochaine*, mais que la *coutume* doit être interdite comme telle, quand il est moralement sûr qu'il y aura *quelques* chutes : l'intéressé doit donc au moins s'abstenir de poser *d'ordinaire* cette action; sub gravi la *coutume* doit être supprimée. — Or dans le cas de notre ordinand, il s'agit d'assumer librement une obligation *permanente*, à laquelle il sera *maintes fois* infidèle, tout en surmontant la tentation à d'autres moments : il s'expose donc librement à l'occasion prochaine de faute grave.

(3) *Cette* difficulté ne se pose pas pour les quelques auteurs qui estiment que l'obligation de chasteté attachée aux Ordres majeurs ne provient *pas* d'un *vœu* proprement dit, mais seulement de la *loi* de l'Église. Le Code ne tranche pas cette question, en parlant (can. 132) d'obligation grave et de sacrilège.

improbable (1), ne signifie pas encore qu'elle est *impossible;* qu'elle soit, prise dans l'*ensemble* des victoires à remporter, *moralement impossible,* ne suppose nullement que chaque tentation *en particulier* est insurmontable : le consuétudinaire, même après avoir été gravement imprudent dans l'accès aux saints Ordres, pourrait encore par un redoublement de prières et de bons efforts se procurer pour chaque tentation grave la grâce nécessaire (2). Or il semble qu'alors seulement le vœu serait invalide, pour cause d'impossibilité morale ou physique, si chacun des actes devait être regardé comme au-dessus des forces humaines, tout en tenant compte des grâces que Dieu veut donner (3). En tout cas, les auteurs ne prétendent pas plus que cela, et ne parlent pas de l'impossibilité d'observer *constamment* le vœu, quand ils traitent de l'invalidité de celui-ci pour cause d'impossibilité morale de son objet.

Les rapports que nous venons de constater avec la sainteté des Ordinations et avec la doctrine de la vocation, de l'occasion prochaine, de la validité du vœu et de la distribution des grâces, montrent combien dans une question aussi importante, nous devons être exacts et conséquents dans nos expressions. — En outre, qui pourrait après cela douter de la *gravité* de la faute que commet, en se faisant ordonner, le consuétudinaire qui vraisemblablement restera tel ?

Remarquons enfin qu'*après* la libre réception d'un Ordre majeur, de bonne ou de mauvaise foi, il n'y a pas lieu de douter

(1) Cela déjà suffirait abondamment pour qu'il y ait témérité et occasion prochaine, et pour que l'ordinand viole les exigences de *probata castitas,* et de certitude morale d'observation habituelle de la belle vertu.

(2) Voir le texte du Concile de Trente (Sess. 24, de matrim. can. 9) que nous citons plus loin. — Insistons sur la doctrine de la *distribution des grâces;* elle explique comment le vœu d'éviter tout péché mortel est regardé comme valide, mais non pas le vœu d'éviter tout péché véniel : il n'est pas établi que Dieu donnera toujours la grâce d'éviter tout péché véniel délibéré; même il faudrait un privilège tout spécial pour éviter aussi toute faute vénielle semi-volontaire.

(3) Genicot, *Theol. mor.* I. n. 315 note. — Voir aussi Suarez, *De Relig.* tr. 6. l. 2. c. 3. n. 9; S. Alph. l. 4. n. 203; Lehmkuhl, I, n. 588; Vermeersch, *Theol. mor.* II, n. 209.

de l'obligation de la chasteté. Mais d'après l'Instruction de la Congrégation des Sacrements (1930), l'Église semble disposée à accorder la dispense du célibat à un sous-diacre ou à un diacre dans un cas particulièrement grave. A un prêtre cette dispense ne se donne pas, que la propension vicieuse ait existé déjà avant l'ordination ou qu'elle vienne seulement de se produire. Le Concile de Trente (sess. 24, de matrim. can. 9) dit anathème à qui prétend : *posse omnes contrahere matrimonium, qui non sentiant se castitatis, etiamsi eam voverint, habere donum... cum Deus id recte petentibus non deneget, nec patiatur nos supra id quod possumus, tentari.* Le malheureux, quelqu'imprudent et coupable qu'il ait été en se faisant ordonner, ne doit pas désespérer : Dieu lui donnera les grâces nécessaires s'il intensifie ses prières et ses bons efforts.

Il nous reste à préciser *comment* avant l'ordination le candidat et son confesseur pourront se procurer, pour l'avenir, une *certitude morale* de l'observation habituelle de la chasteté. Faut-il nécessairement, faut-il toujours un *temps relativement considérable*, mettons six mois, d'immunité de faute grave ? Certes aucune loi ecclésiastique ne détermine pareil intervalle; saint Alphonse (l. 6. n. 69, ss.) et la plupart des auteurs ne l'exigent pas non plus, s'il y a des *signes extraordinaires* d'une détermination ferme et efficace. Mais, pratiquement, presque jamais de tels signes ne pourront produire la certitude morale requise. Quand l'approche des saints Ordres n'a pas mis fin à une « mauvaise habitude », il est clair que l'*esprit de foi* ou la *fermeté de volonté* fait défaut, ou qu'une *propension physiologique* intense porte à la luxure : de pareilles dispositions se guérissent difficilement ou tout au plus à la longue; même une recrudescence est à craindre, une fois les Ordres reçus, parce qu'on sera moins porté à se surveiller.

En principe (1) il faut donc *prohiber* l'accès aux Ordres à celui qui est resté consuétudinaire jusqu'à ce moment : quiconque succombe toutes les semaines ou seulement une fois tous les quinze jours, est certainement un habituatus. Des fléchissements

(1) Voir VERMEERSCH, *Period.* XVII, p. 235*.

périodiques plus rares, mettons en moyenne une fois par mois, ne prohibent pas sub gravi l'Ordination *si* l'on constate maintenant les dispositions extraordinaires dont parle saint Alphonse. Des crises à de longs intervalles, mettons une ou deux fois par an, ne constituent pas une « habitude ». Mais, hâtons-nous de l'ajouter, dans la plupart des cas où le jeune homme éprouve souvent de violentes tentations et quelquefois y succombe, le confesseur lui donnera le *conseil* de renoncer à l'état ecclésiastique, à moins de qualités exceptionnelles de caractère, d'humble franchise et de piété qui permettent de mieux augurer de l'avenir : évitons, dans les cas moins graves, de considérer trop exclusivement la chasteté, car, dans les circonstances susdites, des défaillances passagères contre cette vertu auront une influence toute différente sur la teneur générale d'une vie consacrée à Dieu.

Des péchés récents avec *complice*, même sans habitude, sont presque toujours un obstacle absolu à l'Ordination : une nouvelle raison, les *scandales* à prévenir, porte ici à plus de rigueur.

Jusqu'ici nous avons eu en vue les clercs séculiers. Il est évident que les *religieux* destinés à la prêtrise ont, par rapport aux saints Ordres, une obligation de probata castitas tout aussi rigoureuse. Nous dirions même qu'un religieux consuétudinaire donne moins de garanties d'amendement, puisque son éloignement du monde et ses longues années de formation n'ont pu le guérir. Donc l'accès immédiat aux Ordres sacrés est gravement coupable pour le religieux resté consuétudinaire, comme nous l'avons précisé plus haut. Il a certainement une raison suffisante pour solliciter éventuellement la dispense de ses vœux temporels, ou même, semble-t-il, de sa profession perpétuelle, émise peut-être témérairement; on ne peut exiger de lui qu'il passe à l'état de religieux laïc; il agit bien en rentrant dans le monde. S'il le désire, il peut demander un délai pour les saints Ordres, mais avec le ferme propos de ne se présenter à l'ordination que quand il aura de fait déposé sa mauvaise habitude.

Nous voici amenés à nous poser la question : Une habitude vicieuse est-elle un grave obstacle à l'émission des *vœux de reli-*

gion? Envisageons clairement le cas d'un novice, pour lequel les Ordres majeurs sont encore dans un avenir lointain, ou encore d'un frère non destiné à la cléricature (1). Les arguments exposés plus haut contre l'accès aux Ordres ne valent pas ici dans toute leur sévérité :

1) A la sainteté requise dans le prêtre, ne répond ici que la *profession* de tendre à la perfection évangélique : un consuétudinaire ne peut sans duplicité faire profession de tendre à la perfection, car un religieux qui commet souvent le péché mortel manque gravement à cette obligation spécifique de son état.

2) Un pécheur d'habitude, qui vraisemblablement restera tel, n'est pas apte, idoneus, aux obligations de la vie religieuse. Le Code n'insinue-t-il pas qu'un tel ne peut en principe être admis en religion : In religionem admitti potest quilibet catholicus qui... ad religionis onera ferenda sit *idoneus* (can. 538)? A coup sûr un consuétudinaire invétéré, n'ayant pas l'aptitude, *idoneitas*, n'a pas non plus la *vocation* religieuse. Car on s'accorde à dire, parallèlement à la théorie de la vocation sacerdotale, que le manque persistant d'aptitude est un signe qu'on n'est pas appelé par Dieu à se consacrer à lui en religion.

Remarquons que l'Instruction de la Congrégation des Religieux (1931) impose au novice (destiné à la cléricature) une déclaration avant les premiers vœux, dans laquelle il témoigne expressément *de sua ad statum religiosum* (et clericalem) *vocatione*. Bien que cette déclaration ne se fasse pas sous serment, il est par trop évident que l'Église ne se contente pas d'une formule mensongère! — On pourrait même se poser la question, si une tromperie consciente et grave ne rendrait pas les vœux invalides : le canon 572 requiert pour la validité de toute profession : « ut... sine... dolo emittatur » (2). Nous pensons toutefois que l'Église ne veut pas faire dépendre la validité de vœux publics d'une circonstance qui relève du for interne le plus secret.

(1) Ou d'une novice religieuse, si jamais le cas se présente.

(2) Certains par contre se demandent si ce canon comprend le dol employé par le récipiendaire et dont le Supérieur serait victime (VERMEERSCH-CREUSEN, Epit. I. n. 673) : mais nous ne voyons pas comment le texte du Code exclue ce cas.

3) La *témérité* dont se rend coupable le novice consuétudinaire faisant profession, et l'*occasion* de péché à laquelle il s'expose, sont moins graves que dans le cas d'un clerc séculier recevant un Ordre majeur. La vie religieuse protège davantage contre les tentations; les secours sont plus abondants; la profession religieuse est en soi un acte très méritoire qui attire la grâce; certains Ordres de pénitence admettent des candidats, dont la vie n'a guère été correcte, bien que là aussi il convienne de différer la profession jusqu'à convenable amendement, ou de n'émettre que des vœux à court terme; la vie dans le siècle serait souvent plus dangereuse encore...

Ces réflexions, surtout la dernière, ont leur valeur : le consuétudinaire pourra souvent se persuader prudemment que, tout bien considéré, il lui sera plus facile en religion (1) que dans le monde de mener une vie sans trop de péchés et de faire son salut. Dieu ne lui en voudra pas s'il fait profession, *à condition* qu'il se détermine à employer désormais très énergiquement tous les moyens de s'amender. Dans ce cas la grâce de garder habituellement la chasteté lui sera offerte. La témérité dans l'émission des vœux et l'occasion de péché semblent atténuées au point de ne plus constituer une faute certainement grave.

Cette *première opinion*, patronnée par le Cardinal de Lugo (Resp. mor. l. 1, dub. 28), et ne considérant guère les arguments donnés plus haut sub 1 et 2, ne met en doute — qu'on veuille bien le remarquer — que l'*obligation* sub gravi de surseoir à la profession; car, comme nous le dirons plus loin, à des malheureux de cette espèce le confesseur donnera régulièrement le *conseil* très pressant de renoncer à la vie religieuse. En outre Lugo lui-même admet que les circonstances pourraient être si graves (« *pendet ex circumstantiis* ») que le confesseur doive refuser l'absolution au novice consuétudinaire qui s'obstine à faire immédiatement ses vœux. Cette rigueur nous semble certainement applicable, par exemple, à un malheureux qui tombe toutes

(1) Cette considération n'est donc nullement applicable à un clerc séculier, qui, vivant dans le monde, éprouvera encore de grandes difficultés. D'ailleurs, elle ne s'applique pas à l'accès aux Ordres majeurs, même pour les religieux.

les semaines, et ne se laisse pas aider par une direction forte et continue et par de bons moyens d'amendement, et même s'est rendu coupable de communions sacrilèges jusqu'à l'approche des vœux. La même sévérité serait de mise avec un novice qui aurait péché récemment avec un complice. C'est évidemment avec les mêmes restrictions et avec l'exigence stricte que le jeune religieux emploiera désormais tous les moyens convenables pour déposer sa mauvaise habitude, qu'il faut comprendre le texte assez large de Genicot (*Theol. mor.* éd. antér. à la 13e, II, n.77,V.).

Une seconde *opinion* plus sévère est exposée par le R. P. Vermeersch (*Period.* XX, p. 5*), par le R. P. Monnichs, s. I. (*Theol. Prakt. Quartalschrift*, 1932, p. 42), par le R. P. Bender, O. P. (*Ned. Kath. Stemmen*, 1932, p. 332). Elle conclut, sans beaucoup de distinctions : un novice consuétudinaire, qui vraisemblablement ne déposera pas sa mauvaise habitude, ne peut faire ses vœux. — Cette opinion n'enlève pas, semble-t-il, toute probabilité à la solution moins rigoureuse de Lugo, entendue avec les restrictions voulues, et ne pourrait strictement être imposée au pénitent sous peine de refus d'absolution.

Dans tout ce qui précède, nous avons envisagé la *première* profession. En effet on ne peut admettre comme circonstance atténuante qu'il ne s'agit que de vœux temporaires et que le retour au siècle reste encore relativement facile. — Mais il va sans dire qu'avant la profession *perpétuelle* le confesseur se montrera doublement sévère, si, même après les premiers vœux, un amendement radical ne s'est pas produit.

Ajoutons enfin que la *validité* des vœux, émis imprudemment mais librement, ne peut être mise en question. Mais une mauvaise habitude permanente suffit pour ne pas renouveler des vœux *temporaires*, ou même pour en demander aussitôt la dispense. — Nous devons parler tout autrement des vœux *perpétuels :* la prévision des chutes assez nombreuses n'est pas, *à elle seule*, une raison suffisante pour demander la dissolution d'un engagement sacré conclu à jamais avec la Majesté infinie : c'est le moment de répéter : facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam, ainsi que le texte du Concile de Trente cité plus haut.

Dans un cas assez extraordinaire où s'ajouteraient d'autres circonstances, comme le danger de scandale ou le manque absolu de courage pour supporter plus longtemps la vie religieuse, on pourrait, après avoir vainement essayé par tous les moyens de corriger et de ranimer cette pauvre âme, approuver une demande de dispense (1). Encore faudrait-il bien examiner si la vie dans le monde ne serait pas fatale aux intérêts spirituels du malheureux.

Quelle sera pratiquement, dans la succession chronologique, la *conduite du confesseur* envers un candidat aux saints Ordres ou à la vie religieuse qui a des difficultés contre la belle vertu ?

1. *Avant* l'entrée au séminaire ou au noviciat, le prêtre, sans décourager le jeune homme, mais aussi sans dissimuler la gravité du cas, fera comprendre qu'il faut d'abord un amendement presque *absolu*. Il aidera le pénitent par toutes les industries de son zèle, et observera au moins pendant plusieurs mois ce que produit l'idée d'une haute vocation. L'amendement doit être solide et durable, et non pas factice, produit superficiellement par le désir de tel état de vie. Jamais le confesseur n'approuvera l'entrée de fait, tant que la mauvaise habitude persiste (2) : une sortie a toujours ses inconvénients et ses difficultés. — A cause de ces rapports très étroits avec le for interne, on évitera dans le *recrutement*, avec le plus grand soin, toute insistance, qui soit de nature à diminuer la liberté du jeune homme. Il faudrait que jamais il n'ait raison de se plaindre, plus tard, qu'on l'a poussé à l'état ecclésiastique ou religieux, alors qu'il s'en connaissait peu capable.

2. *Au séminaire* ou *au noviciat*, on inculquera la suprême utilité d'un confesseur *stable*, tout en respectant le libre choix qu'assure le Code (can. 566, 1361). Mais les confesseurs extraordinaires ou occasionnels, tout aussi bien que le confesseur ordinaire, attireront fortement l'attention du consuétudinaire sur

(1) Voir VERMEERSCH, *Period.* XX, p. 7*.

(2) D'aucuns se demandent si le noviciat est valide quand l'Ordre pose des conditions strictes de chasteté et que le candidat fait des déclarations tout-à-fait mensongères : ne peut-on dire que « Superior dolo inductus recipit » (can. 542, 1°) ? Mais l'Église veut-elle faire dépendre la validité du noviciat, et partant des vœux (can. 572), du for interne le plus secret ?

la nécessité d'un changement radical, surtout s'ils remarquent qu'il esquive la direction d'un confesseur stable et va de droite et de gauche quand une chute s'est produite. — Bien longtemps avant les vœux ou les Ordinations, ils donneront, s'il n'y a pas de progrès décisif, le conseil très intense d'abandonner un état auquel le malheureux n'est pas appelé, en faisant remarquer que plus il tarde, plus une sortie devient difficile, et en inculquant qu'il se trouvera bientôt acculé à une position souverainement pénible. C'est cruauté de la part du confesseur que d'user de tergiversation et de faiblesse, car, dans le cas d'une habitude coupable persistante, il est certain que, malgré toute sa bonne volonté et son désir intense du sacerdoce ou de la vie religieuse, l'intéressé aurait là une vie pénible par ses luttes continuelles et ses chutes nombreuses. — Le confesseur ne manquera pas de former nettement la conscience du pénitent, qui demande s'il peut faire les déclarations exigées par l'Église. Autant il se montrera sévère dans un cas suspect, autant il inspirera du courage, quand la belle vertu semble bien enracinée.

3. *A l'approche des vœux ou des Ordinations* le confesseur se montrera, s'il y a lieu, irréductible pour appliquer strictement les *sévérités* de plus haut, dût-il refuser l'absolution : il ne peut, par une fausse pitié, se rendre lui-même coupable de faute grave. — Ou si, devant Dieu, il pense ne pas devoir aller si loin, il *conseillera* au moins très énergiquement et très habilement une renonciation qui peut être héroïque. Si le candidat s'obstine, le prêtre dégagera clairement sa propre responsabilité au sujet du bonheur à trouver dans un état de vie embrassé témérairement.

Si par sa juste sévérité le confesseur arrête un candidat incapable, peut-être au grand regret de supérieurs qui ne voient que les qualités extérieures, il peut se consoler en pensant qu'il agit suivant les désirs de l'Église et de Dieu lui-même et pour le plus grand bien de l'intéressé.

Et si par cet article nous atteignons, ici ou là, un résultat semblable, quelque douloureux qu'il soit, nous estimerions avoir servi les intérêts bien compris de l'Église et des âmes.

J. SALSMANS, S. I.

Un programme de lectures patristiques

(Suite)

GROUPEMENT PAR MATIÈRES DOGMATIQUES

Les pages précédentes ont esquissé un programme de lectures patristiques, qui aide à suivre les grandes lignes de la pensée chrétienne, à travers les sept ou huit premiers siècles. Ce premier contact effectué avec les auteurs ecclésiastiques, il sera aisé de placer dans ce cadre général l'étude des principales doctrines et de refaire la marche de leur élaboration d'un siècle à l'autre dans ses étapes successives. C'est la seconde manière de s'orienter dans le vaste domaine patristique, comme on l'a dit plus haut, ou le second but qui peut présider à la lecture, lui assurer son intérêt, son stimulant et son profit.

Introduction et bibliographie

Une ou deux remarques s'imposent encore une fois pour commencer. Ce groupement des traités sur une même matière par ordre de succession chronologique n'est pas envisagé dans ces pages comme une histoire des dogmes. Condition préalable à toute présentation historique de nos dogmes, ce groupement peut finalement amener le lecteur à aborder l'histoire des dogmes. Mais il ne s'agit pas en ce moment de faire œuvre de spécialiste; il s'agit seulement, par la lecture même des pièces originales réparties d'après les grandes lignes de ce développement, de prendre connaissance de la manière dont les principaux écrivains de l'antiquité ont présenté nos dogmes à l'esprit et à la piété de leurs contemporains : lecture souverainement instructive et bienfaisante tout à la fois, car l'élément religieux ne cesse pas de s'y entremêler aux parties plus techniques de l'exposé. S'il s'agissait de lectures destinées directement à l'histoire des dogmes, il faudrait y faire intervenir une documentation beaucoup plus minutieuse, interroger toutes les sources de renseignements littéraires et autres, tenir compte de toutes les influences subies ou exercées; mais tel n'est pas l'objet des pages qui vont suivre,

quoiqu'elles puissent y servir de préparation éloignée, notamment durant l'étude de la théologie.

Le groupement des œuvres patristiques d'après les cadres actuels de la théologie a déjà été tenté plusieurs fois; mais l'expérience montre qu'il est vain de vouloir pousser trop loin ces classements. Ce serait même tronquer la vérité historique que de vouloir introduire dans chacune de nos divisions et sous-divisions actuelles les traités qu'ont écrits les Pères dans des circonstances et sous l'empire de préoccupations totalement éloignées ou différentes de celles qui nous entourent aujourd'hui. Il faut évidemment respecter ces traits : l'ordre même des matières, la combinaison hiérarchisée des divers éléments, la proportion et l'importance relative de chacun, le genre de l'argumentation, etc., ont été commandés par des considérations qu'il nous est parfois difficile de reconstituer aujourd'hui, parfois même d'apprécier à leur juste valeur, mais qui certainement ne sont pas celles du XIX^e^ ou du XX^e^ siècle; la seule différence des adversaires que les Pères avaient en vue suffit bien souvent à expliquer en gros les raisons de cet écart.

Le lecteur trouvera une première orientation, assez sommaire encore, à la fin du *Compendium theologiae dogmaticae* (1) du P. Hurter; à partir de la huitième édition, l'auteur mentionne pour chacun des grands traités théologiques une demi-douzaine des principales œuvres patristiques consacrées aux mêmes matières et il renvoie le lecteur aux volumes de la série des *Opuscula selecta SS. Patrum* (2), que nous avons citée plus haut (p. 311, n. 2). Mais les œuvres des Grecs ne sont représentées que par la traduction latine; ce qui a l'inconvénient d'endormir l'esprit en lui enlevant jusqu'au souci de la vérification dont on lui soustrait le moyen. Les 54 volumes des deux séries des *Opuscula* présentent un choix riche et en général de bon aloi.

Une autre tentative, qui elle aussi écarte les textes grecs, mais

(1) H. HURTER, S. I., *Theologiae dogmaticae compendium*, 8^e^ édit., Innsbruck, Wagner, 1893, t. III, p. 686.— (2) H. HURTER, S. I., *Sanctorum Patrum opuscula selecta*, 48 vol., in-16°; 2^e^ série, in-12°, 6 vol., Innsbruck, Wagner, 1870-1901.

en un sens assez originale, quoique en somme plus curieuse que foncièrement utile, est celle d'Aug. Cigheri (1739-1793), à la fin du XVIII^e siècle, à un moment où la théologie positive, en Italie surtout et en Espagne, reprenait faveur (1). Revenant à l'idée énoncée jadis par le cardinal Thomasius, théatin, Cigheri (préface n. 4, t. I p. 2) se met en devoir de répartir les principaux traités des Pères en trois grandes sections ou parties : *De ecclesiasticis dogmatibus* (tomes I-VIII), *de Sacramentis*, la moins fournie (tomes IX et X), *de theologia morali* (tomes XI-XIII), et dans chacune de ces parties il verse le dossier patristique que nous a légué l'antiquité chrétienne, soit sous la forme d'un traité complet, soit sous la forme d'un chapitre ou d'un livre. C'est ainsi que dans le cinquième traité de la troisième partie (théologie morale), qui traite des obligations de chaque état de vie, nous assistons à une vraie dissection des *Sacra Paralella* de saint Jean Damascène : les obligations des époux, des princes et des sujets, des juges, des médecins, des magistrats, des chefs de maison, des esclaves et serviteurs, etc., s'alignent en une dizaine de chapitres grossis de quelques courts traités de saint Jean Chrysostome, de saint Cyprien ou de saint Augustin sur les devoirs des parents, des vierges, des veuves, etc. Le début, sur la vie chrétienne en général (tome XI, p. 9-135), n'est autre que le *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie, tandis que le *Speculum* de saint Augustin (p. 136-257) et les *Scintillae* de Bède (p. 276-366) sont destinés à fournir, l'un les préceptes et les conseils généraux pour la vie chrétienne, l'autre les enseignements sur les vertus et les vices; l'*Enchiridion de fide, spe et caritate* de saint Augustin figure aussi parmi le traité des vertus (p. 392-439), à cause de son titre sans doute.

Les autres volumes, à part les deux sur les sacrements, qui auraient pu être notablement plus fournis, se présentent avec des titres parfois plus sérieux à notre appréciation, à commencer par le premier chapitre de la première partie, sur les dispositions

(1) CIGHERI, ANG., *Sanctae ecclesiae dogmatum et morum ex selectis veterum Patrum operibus veritas demonstrata seu veterum Patrum theologia universa*, 13 vols., Florence, 1791.

nécessaires pour aborder l'étude de la théologie : nous y trouvons les deux discours de saint Grégoire de Naziance sur la théologie et sur la modération dans la discussion (discours 27 et 32 de la série actuelle), recommandés déjà par Thomasius; puis viennent les chapitres sur l'apologétique, où nous rencontrons, avec Tertullien, Cyprien, Origène, Chrysostome, Augustin, mais pas Théodoret, les principales œuvres authentiques et pseudépigraphiques des Apologètes grecs du IIe siècle; quelques-unes, comme Tatien, Eusèbe et Origène, ne sont représentés (p. 401 et 410) que par l'analyse plus ou moins développée de la *Bibliotheca Sanctorum Patrum* de Tricalet, ce qui se représente encore ailleurs. Les *Loci theologici*, avec ce que l'auteur appelle selon l'expression du temps l'*Apparatus theologicus*, occupent les volumes II, III et IV. Les dogmes de la Trinité, de la Création et de l'Incarnation, assez parcimonieusement partagés, figurent au tome V, p. 278 et 130-233, et, mis à part saint Hilaire, doivent presque tout à saint Jean Damascène. Mais on leur trouve des compléments dans plusieurs des nombreux traités de controverse qui suivent et qui s'étendent dans tout le volume VI et VII, contre les Ariens, les Eunomiens, les Nestoriens, etc., les Monothélites. Puis vient la grâce (t. VII, p. 93), avec les principaux traités augustiniens, qui se continuent au tome suivant et s'accompagnent des écrits de son école contre les semi-pélagiens. Le culte, les reliques, les images, avec quelques extraits et sermons de saint Augustin, de saint Jean de Damas, de saint Jérôme, viennent ensuite (t. VIII, p. 133), pour finir avec le *De novissimis*, uniquement composés du *De cura gerenda pro mortuis* de saint Augustin et de quelques extraits du *De Civitate Dei* (p. 463-615). L'auteur n'a pas été fidèle non plus à son plan primitif (t. I, p. 5), qui annonçait pour la fin de chacune de ses trois parties, dogmatique, sacramentaire, ou morale, un substantiel relevé, systématiquement ordonné, des idées patristiques.

Utile par sa conception générale et par l'indication d'un certain nombre de pièces qui auraient pu échapper à l'attention, l'œuvre de Cigheri n'a pu réaliser pleinement l'idée du cardinal Thomasius, qu'il s'était promis de mener à bon terme. Il l'a

aussi trop minutieusement interprétée et dépecée, et ne semble pas s'être rendu compte qu'elle était vouée à un échec partiel, du seul fait de l'écart qui séparait son siècle de ceux de l'antiquité chrétienne. Beaucoup plus succinct, mais beaucoup plus sage dans sa sobriété même, était l'*Indiculus institutionum theologicarum veterum Patrum* du cardinal Thomasius (1), auquel Cigheri doit du reste plusieurs de ses meilleures pièces; les œuvres patristiques qui entrent dans son plan ont presque toutes été déjà mentionnées dans notre précédent article, les autres seront utilisées dans le tracé du programme qui concerne le deuxième but assigné à ces lectures patristiques.

Les relevés que donne la Patrologie de Migne (2) dans les quatre volumes de ses tables latines, contiennent aussi un tableau systématique des traités des Pères rangés par matières. Il y a évidemment avantage à s'en servir; mais l'abondance des écrits et la multiplicité des sous-divisions donnent toujours l' « embarras du choix ». On peut en dire autant des bonnes tables, succinctes mais judicieuses, de la Patrologie grecque par le P. Cavallera (3) et celles que publie en ce moment la maison Geuthner (4) présentent les mêmes réels services et le même embarras du choix. Les pages qui suivent aideront, croyons-nous, le lecteur dans son choix pour régler ses lectures patristiques d'après les grandes sections de la dogmatique et lui fourniront ainsi le moyen de suivre de stade en stade une doctrine déterminée.

Écrits sur la tradition

Pour commencer par celle de la tradition, qui entre du reste dans tous les traités, l'antiquité nous a légué trois ou quatre œuvres spéciales que connaît tout théologien et qui présente, chacune avec des traits particuliers, une même physionomie

(1) Jos. Maria Thomasius, *Institutiones theologicae antiquorum patrum*, 4 vols., Florence, 1769, t. I, p. I-XIII. — (2) *Indices generales simul et speciales*, PL, CCXVIII-CCXXI; voir l'*Index patristico-theologicus*, t. CCXVIII, 1185-1276, beaucoup plus pratique que la *Series indicum quarta-decima nona*, dans les t. CCXIX et CCXX, qui est beaucoup trop développée pour le but poursuivi ici. — (3) F. Cavallera, *Patrologiae cursus completus* accurante J.-P. Migne. Series Graeca. *Indices*, Paris, Garnier, 1912, *Index methodicus*, p. 118-143. — (4) Th. Hopfner, *Patrologiae... graecae Index locupletissimus*, Paris, 1931 et

d'ensemble (1). Un peu partout dans son œuvre, mais surtout au IIIe livre de son *Contra haereses*, saint Irénée développe le principe de la tradition et l'appuie sur la succession apostolique; Tertullien suit une voie analogue, mais se fait surtout de ce principe une arme juridique pour « prescrire » contre les hérétiques, tandis qu'au début de son histoire et à la fin de chacune de ses grandes divisions, Eusèbe de Césarée insiste sur la filière historique qui relie les pasteurs de son époque, par l'intermédiaire de quelques générations seulement, à l'âge des Apôtres et du Christ. La lecture de ces passages, comparés au livre III d'Irénée et au *De praescriptione haereticorum* de Tertullien, sera réellement instructive; mais dans cette dernière œuvre, on pourra laisser de côté les chapitres sur les 32 hérésies (chap. 46-53), qui sont d'une main postérieure, peut-être d'Hippolyte ou de Victorin de Pettau.

A Irénée, Tertullien et Eusèbe, il faudra joindre la lecture d'un petit livre, d'un latin agréable et d'expression classique dans ses élégantes réminiscences, qui a joui, sinon durant le moyen âge dont nous n'avons hérité que quatre copies, au moins à l'époque de la controverse antiprotestante et aux jours du concile du Vatican, d'une extraordinaire célébrité : c'est le *Commonitorium* de Vincent de Lérins (2) avec le fameux principe : « *quod ubique quod semper... quod ab omnibus... vere proprieque catholicum* ». Ce qui piquera davantage encore la curiosité du lecteur, c'est que l'auteur faisait d'un principe très exact, mais trop lapidairement libellé, une application erronée. Car l'unanimité commence à se faire aujourd'hui pour admettre l'explication émise déjà par le cardinal Noris, il y a deux siècles : Vincent, engagé dans les attaches semi-pélagiennes des solitaires de Lérins et de la Côte d'Azur, dirigeait, sans le dire, son livre prudent et circonspect, contre les développements pris par la doctrine augustinienne de la prédestination.

suiv. L'*Indiculus methodicus*, est annoncé, mais l'*Indiculus auctorum* n'en est encore qu'au tome LXXXIX.

(1) Pour les ouvrages d'Irénée, Tertullien, Eusèbe, voir plus haut. p. 315, 319 et 320. — (2) Dans PL, LIII, 637-686, et dans P. DE LABRIOLLE et F. BRUNETIÈRE, saint Vincent de Lérins, 2e éd., *Pensée chrétienne*, Paris, Bloud, 1906.

Apologétique

Les autres traités de théologie fondamentale, auxquels on peut passer ensuite, obéissent évidemment à des préoccupations qui varient selon les conditions du milieu où ils se font jour : l'attaque commande la défense, a-t-on dit, l'apologétique chrétienne le montre par son histoire. Plus haut, on a déjà signalé les principaux apologistes anténicéens (1) qui valent la peine d'être lus, plutôt pour la connaissance du christianisme antique que pour leur utilité directe immédiate : qu'il suffise de les rappeler ici, Aristide, saint Justin, Tatien, Athénagore, la lettre à Diognète, en leur ajoutant Quadratus dont Eusèbe (H. E. IV, 3) nous a conservé un fragment, avec quelques anonymes qui se sont maintenus longtemps dans l'orbite de saint Justin, et Théophile d'Antioche (2); celui-ci, plus diffus, a cependant quelques passages intéressants, entre autres sur la vie sainte des chrétiens (III, 15), comme Athénagore (n. 31-33) et la lettre à Diognète. Le même genre d'arguments, contre les fables mythologiques, empruntés au rationalisme payen directement ou par l'intermédiaire juif, se continue des uns aux autres; il se renforce souvent de l'argument d'ancienneté des livres saints sur la sagesse antique, à l'aide d'une chronologie comparée un peu osée, qui aura long succès, même encore chez saint Augustin.

Avec Clément d'Alexandrie, avec Origène surtout dont le *Contra Celsum* est digne de son pénétrant adversaire, avec Tertullien, le publiciste fougueux, avec Arnobe et Lactance, dont il a déjà été fait mention plus haut (3), il faut lire l'*Octavius* de Minucius Félix (4) : délicieuse conversation entre trois amis, qu'une petite statue de Sérapis, saluée par l'un d'eux, à la porte d'Ostie (porte Saint-Paul aujourd'hui), amène à un échange de vues philosophico-religieuses extraordinairement intéressantes; même s'il est postérieur à Tertullien, comme le voulait saint

(1) Voir plus haut, p. 314-315. — (2) PG, VI, 227-326 et 1023-1175. — (3) Voir plus haut p. 317-318 et 319-320. — (4) PL, III, 231-360.

Jérôme, et contemporain de Cyprien comme l'insinuent certaines dépendances textuelles, le dialogue ne perd rien de son attrait et redit dans une langue de choix les perplexités d'une âme qui cherche la lumière.

Après les Anténicéens, au premier plan des apologistes du IVe siècle, il faut placer saint Athanase dont le *Contra Gentes* avec le *De Incarnatione Verbi* méritent toujours lecture (1); on y voit percer le grand argument religieux qui fera la force d'Athanase dans son opposition anti-arienne; quelques doutes peu justifiés n'ont pas ébranlé l'authenticité du morceau, mais une révision critique du texte serait très nécessaire. Très utiles par leur documentation profane et sacrée, mais longues et diffuses, les deux œuvres d'Eusèbe (2), *Praeparatio evangelica* et *Demonstratio evangelica*, dont la seconde ne nous est parvenue que pour une moitié, se prêtent mal à une simple lecture, mais invitent le spécialiste à la consultation et à l'étude de l'énorme information qu'elles contiennent. Longue aussi, encore qu'incomplète dans les dix livres et nombreux fragments qui nous en restent, l'œuvre de Cyrille d'Alexandrie, le *Contra Iulianum* (3), offre vaste matière à l'étude plutôt qu'attrait de lecture. Par contre, l'apologie de Théodoret, *Graecorum affectionum curatio* (4), la dernière en date (vers 429-437) des apologies provoquées par l'antiquité grecque, *the last not the least*, se recommande par son contenu, qui donne la réponse chrétienne aux principaux problèmes philosophiques et théologiques posés par l'hellénisme payen. Elle avait été précédée, à quelque vingt-cinq années près, par les cinq livres de Macarius Magnès (de Magnésie en Carie ou en Lydie), qui méritent attention; le titre énigmatique, *Monogenès sive apocriticus*, couvre un dialogue entre un philosophe et un chrétien qui lui réplique (*Apocriticus*). L'ouvrage, pas complètement reconstitué, doit un intérêt spécial aux longs emprunts d'objections, qu'il fait sans doute à Porphyre, le néoplatonicien, ami et éditeur de Plotin, contre lequel avaient aussi écrit Eusèbe

(1) PG, XXV, 3-96 et 95-198. — (2) PG, XXI et XXII, 9-794. — (3) PG, LXXVI, 503-1064. — (4) PG, LXXXIII, 783-1152.

de Césarée et Apollinaire de Laodicée; mais attaque et réponses avaient totalement disparu. Il n'existe de l'*Apocriticus*, avec l'édition du texte grec, qu'une traduction anglaise (1).

Dans le *De vera religione* de saint Augustin, on serait porté, grâce à son titre, à voir l'ancêtre de nos traités actuels de théologie fondamentale; en réalité, c'est un des nombreux écrits de saint Augustin contre le manichéisme. Par contre, malgré le point de vue particulier auquel se place cette défense du christianisme, qui répond aux objections en faveur de leurs dieux délaissés fournies aux payens par la prise de Rome sous Alaric en 410, le *De Civitate Dei* contient nombre de choses utiles. D'une lente élaboration, fruit d'un long travail de treize années, dont l'auteur se complaît à rappeler les grandes lignes dans ses *Rétractations* (II, 43), le *De Civitate Dei* est une lecture de longue haleine (2), dont l'idée d'ensemble est imposante, mais dont certaines parties sont inégalement rémunératrices : d'abord, apologie du christianisme contre le paganisme dans ses 10 premiers livres, puis, dans ses 12 derniers livres, espèce de philosophie de l'histoire, qui oppose la *civitas terrena* à la *civitas Dei*, qui est l'Église. Aujourd'hui encore le catholicisme s'en inspire; mais ce n'est nullement notre *De Ecclesia* actuel.

L'antiquité chrétienne n'a pas de traité d'ensemble strictement consacré à l'Église et au Siège de Rome, mais elle en fournit quelques matériaux disséminés chez divers auteurs : saint Ignace d'Antioche et surtout saint Irénée, Clément d'Alexandrie et Origène, Athanase, Ambroise, avec les autres champions anti-ariens, avec saint Jérôme, dont les œuvres sont remplies de son amour pour l'Église. L'on a déjà mentionné le *De Unitate Ecclesiae* de saint Cyprien (3). L'auteur le plus riche en cette matière est évidemment saint Augustin. Ses écrits contiennent la plupart des idées maîtresses qui entrent dans la conception catholique de l'Église; la controverse donatiste lui donna l'occa-

(1) Édit. Blondel, Paris, 1876; trad. angl. T. W. Crafer, Londres, 1920. — (2) PL, XLI, 13-804. — (3) Voir plus haut, p. 319; PL, IV, 493-520 et Hurter, t. I, p. 67.

sion de les développer et de les pousser avec beaucoup plus de netteté encore que son prédécesseur de Numidie (1), Optat de Milève, *Contra Parmenianum Donatistam;* son *De baptismo contra Donatistas libri septem* est spécialement riche, ainsi que quelques chapitres de ses *Tractatus in Epistolam S. Iohannis* (2). Un de ses disciples, plutôt que le maître lui-même, semble-t-il, malgré l'avis de son éditeur viennois, a même extrait des œuvres d'Augustin toute la doctrine antidonatiste de l'Église, dans une espèce d'encyclique qui vaut la peine d'être lue : *Ad catholicos epistola contra Donatistas*, sive de *Unitate ecclesiae liber unus* (3). On pourrait achever cette revue des premiers théologiens de l'Église et de son chef, par quelques sermons, homélies, ou lettres de saint Léon et de saint Grégoire sur les prérogatives du Siège romain, auxquels on pourrait ajouter un écrit assez tardif, de l'année 503, le *Libellus apologeticus adversus eos qui contra synodum scribere praesumpserunt* d'Ennodius de Pavie (4).

Dogme trinitaire

Après la théologie fondamentale, le dogme qui attirera principalement l'attention est évidemment celui de la sainte Trinité. L'on aura déjà vu chez les Apologètes grecs, chez saint Justin et surtout chez Athénagore, quelques courts exposés d'ensemble qui méritent estime. Pour la période antérieure au concile de Nicée, il faut y joindre du moins l'*Adversus Praxeam* de Tertullien (5), qui « pénètre jusqu'au péristyle du temple de Nicée, comme disait Kuhn, et d'une main encore mal assurée en entr'ouvre la porte d'airain, mais sans pénétrer plus loin »; on y ajoutera le chapitre de l'*Apologeticus*, qui vient d'être mentionné. Le lecteur prendra goût à suivre l'écrivain dans l'élaboration d'énoncés qui font attendre, à la fin de chaque

(1) PL, XI, 883-1104 et XLIII, 107-244. — (2) Tract. I, 12-13, II, 2-3, X, 1 et 8-10, dans PL, XXXV, 1986-2062. — (3) PL, XLIII, 391-446, CSEL, LII, 231, et HURTER, t. XXVII, p. 128. — (4) Sermons, 3, 4, 5, 82,83 et 84, avec la lettre 65, 2, dans PL, LIV, 143, 156, 421-436 et 881, HURTER, t. XIV, p. 4 et 33; homélie 4 et lettres (*Registr.*, V, 54 et XIII, 37) dans PL, LXXVI, 1089, LXXVII, 785 et 1287; PL, LXIII, 183-207. — (5) PL, II, 153-196.

phrase à peu près, l'expression définitive d'un esprit devenu enfin maître de sa pensée. Le *De Trinitate* de Novatien, plus imbu de rhétorique surtout dans sa seconde partie, suscitera des réflexions analogues. Avec le *De principiis* d'Origène, dont il faudra lire le premier livre avec la préface de toute l'œuvre, on aura de quoi se faire une idée de l'apport de l'Occident latin et des caractéristiques du génie alexandrin, dans l'exposé du plus sublime de nos dogmes (1).

Au lendemain du concile de Nicée, les écrits abondent sur cette matière, au point qu'il serait difficile de tout lire. Quelques traités au moins s'imposent à l'attention. Dans les écrits du grand saint Athanase, le « Père de l'Orthodoxie », le lutteur « au cœur royal » comme l'appelait Newman, indispensables pour l'histoire du dogme et pour le récit de ces temps troublés, il est difficile de faire un choix, tant tout se tient dans sa conception dogmatique et dans sa controverse antiarienne. Pour donner une caractéristique d'ensemble de sa pensée trinitaire, qui unit étroitement la théologie du Verbe à sa conception de la rédemption, les trois écrits les plus rémunérateurs seraient d'abord son œuvre principale, les *Discours contre les Ariens*, au moins le premier et le troisième; le quatrième n'est pas de lui et le second est presque tout entier consacré à la discussion du texte des *Proverbes*, VIII, 22. La *Lettre aux Moines*, dite aussi l'*Histoire des Ariens*, et la *Lettre Synodale* ou le *Tome aux Antiochiens* après le concile d'Alexandrie, le concile des « confesseurs » de 362, avec celle *Sur la foi* à l'empereur Jovien, seraient à lire ensuite (2). Mais, quand il s'agit d'un homme comme Athanase, on regrette de devoir se limiter les lectures. Des *Lettres* à Sérapion il sera question tout de suite.

A Athanase fera suite saint Hilaire : de part et d'autre mêmes adversaires, même foi surtout, même élévation de pensée religieuse dans la défense du mystère, même bienveillance tout

(1) Voir plus haut, p. 317, n. 3; pour Novatien, PL, III, 885-952. — (2) PG, XXVI, 11-468; XXV, 691-796; XXVI, 795-810, 813-820; Cavallera, *Saint Athanase*, dans la *Pensée Chrétienne*, 1908, et *Bibliothek der Kirchenväter*, t. XIII.

apostolique pour les âmes de bonne foi. Saint Hilaire a une langue souvent déconcertante pour le lecteur moderne et le programme de Jérôme (Lettre 107), qui lui en conseille la lecture « inoffenso pede », fait honneur a la fille de Laeta. Si le *De Trinitate* a pris modèle sur Quintilien, ce qui est établi aujourd'hui, le maniement de concepts nouveaux à l'aide d'un vocabulaire qui ne parvient que péniblement à les rendre, et les emprunts à la pensée des Grecs, que saint Jérôme a l'audace de qualifier de « fleurs », ne contribuent pas à faciliter la lecture. Mais, pour peu qu'on parvienne à pénétrer dans la moelle de sa phrase et de ses locutions, on sera frappé de la profondeur de sa pensée et de la religieuse noblesse de son âme. Au *De Trinitate*, principale œuvre de saint Hilaire, qui en donne tout le plan à la fin de son premier livre, on réunira le *De Synodis seu de Fide Orientalium* (1). Les autres parties de son œuvre, essentiellement polémiques, sont indispensables pour l'histoire doctrinale du IVe siècle, et pour juger du rôle d'Hilaire, mais peuvent être omises dans le programme que nous traçons ici.

A saint Hilaire, que ses années d'exil en Bithynie placent à mi-chemin entre l'Occident et l'Orient, devrait être joint saint Ambroise (2). Son *De fide ad Gratianum*, son *De Incarnationis Sacramento* et son *De Spiritu Sancto* n'en font pas l'égal de saint Hilaire; grécisant lui aussi, mais moins personnel, génie pratique et homme d'action, il s'aide beaucoup des écrits grecs, Origène, Basile, Grégoire, Didyme, même des plus récents, et lutte avec succès pour le renouveau orthodoxe du dernier tiers du IVe siècle. A ces champions antiariens, il faudra associer deux autres occidentaux, de valeur inégale, mais dont la lecture a son utilité (3) : Phébade d'Agen, le moins original, dont le *Contra Arianos* montrera la survivance du *Contra Praxeam* de Tertullien et des formules de saint Hilaire, et Grégoire d'Élvire, personnalité de marque, dont le *De fide*, longtemps attribué à Phébade, est une

(1) PL, X, 25-472 et 479-546; HURTER, 2e série, t. IV, 1887. — (2) PL, XIII, 527-698, 817-846, 703-816. — (3) PL, XX, 13-20 (PHÉBADE),31-50 (GRÉGOIRE).

forte défense de la consubstantialité, à laquelle en appelle même saint Augustin (*Lettre* 148, 10).

L'Orient grec, berceau de l'arianisme, connut aussi un plus grand nombre de polémistes antiariens. L'œuvre d'Athanase est continuée par les trois grands Cappadociens, par Amphiloque d'Iconium et son groupe, par Épiphane de Salamine, par Didyme l'Aveugle, par Apollinaire de Laodicée, un des plus stricts champions pronicéens, dont la défection, par l'hérésie christologique appelée de son nom, fut péniblement ressentie chez ses anciens compagnons d'armes. Il faut y joindre encore un certain nombre d'auteurs anonymes ou de pièces pseudépigraphiques, non dépourvues d'intérêt et qui grossissent indûment dans les éditions l'héritage littéraire de la plupart de ces écrivains. Il serait évidemment impossible et pas toujours utile de tout lire. Parmi les Cappadociens, Basile s'impose avec son *De Spiritu Sancto*, avec la partie de son dossier épistolaire, — si loué par Libanius, — qui aborde le problème trinitaire (1) et, notamment, la question des relations de nature et de personne, avec une ou deux homélies contre les Sabelliens ou contre l'accusation de trithéisme.

Chez Grégoire de Naziance, dont le savoir théologique et la parole avaient en quelques semaines retourné de fond en comble la situation religieuse à Constantinople, évidemment on devra lire les cinq oraisons théologiques : lecture à faire en grec pour se rendre compte de la netteté de l'expression, écho fidèle d'une pensée claire, sans négliger toutefois les autres qui traitent de la Trinité, entre autres l'oraison XX et XXXII, XXXIII, XXXV; on y ajoutera la lettre à Clédonius (2). Quant à Grégoire de Nysse, celui qui veut voir la manière dont le rapport entre la nature et la personne était nettement abordé, mais laborieusement élucidé, pourra lire les petits opuscules du frère de saint Basile, de celui que le chef des Cappadociens traitait un peu comme un Benjamin sans expérience, bien que l'affection fraternelle ait porté ensuite

(1) Surtout les lettres 38, 125, 214, 233-236, 258, dans PG, XXXII, 67-218 (*De Spiritu Sancto*) et 525, 545, 785, 863-886, 947 (*Lettres*).— (2) PG, XXXVI, 11-192, 173-212, 213-242,257-262, XXXIV, 1065-1082, et XXXVII, 193-202.

celui-ci à écrire pour la défense de Basile son gros ouvrage en douze livres contre Eunomius. Les opuscules et les sermons sont plus abordables (1) : le *Ad Ablabium quod non sint tres Dii*, le *De notionibus communibus adversus Graecos*, *Ad Eustathium de S. Trinitate*, celui-ci absent dans Migne, *Ad Simplicium de fide, seu de Patre et Filio et Spiritu sancto*, l'*Oratio de deitate Filii et Spiritus sancti* et le *In suam ordinationem*. On y ajoutera le *Sermo de Spiritu sancto adversus Pneumatochos Macedonianos*, et la pièce presque sûrement pseudépigraphique, le *Sermo adversus Arium et Sabellium* (2), qui a l'avantage, comme le sermon à peu près du même titre de saint Basile, *Sermo contra Sabellianos et Arium et Anomoeos* et celui *Adversus eos qui per calumniam dicunt dici a nobis tres deos* (3), reconnu comme authentique, de montrer à quels adversaires et à quelles difficultés avaient à faire ceux qu'on a trop souvent appelés les « Néo-Nicéens », dans un sens débordant de la chronologie pour devenir une appréciation dogmatique. L'oraison funèbre de saint Athanase et de saint Basile par saint Grégoire de Naziance (4) sera fort instructive aussi à cet égard. Un pseudépigraphe de saint Athanase, (5) peut-être dû à Didyme l'Aveugle, le premier *Dialogus adversus Macedonianos*, permettra aussi d'assister de plus près à l'élaboration de la doctrine des relations trinitaires et de son expression.

Saint Cyrille d'Alexandrie (6), trop peu étudié au point de vue trinitaire, a de belles pages sur ce dogme; mais il faut souvent les extraire de longues œuvres qui ne sont étreintes ni dans un plan concis ni dans un style agréable.

Ce tableau, toujours bien sommaire, des ouvrages patristiques consacrés au dogme trinitaire, ne serait pas complet s'il ne s'augmentait encore de deux ou trois traits. La théologie du

(1) PG, XLV, 115-136, 175-186; Oehler, *Bibliothek der Kirchenväter*, t. 1, 2, Leipzig, 1858, p. 164; PG, XLV, 135-146, XLVI, 553 et 543. — (2) PG, XLV, 1301-1334 et 1282-1302. — (3) PG, XXXI, 599-618 et 1488-1514. — (4) *Orat.* 21 et 43, dans PG, XXXV, 1081-1128 et XXXVI, 493-606. — (5) PG, XXVIII, 1291-1330. — (6) *Liber thesaurorum*, et *De sancta et consubstantiali Trinitate*, dans PG, LXXV, 9-656 et 657-1124; l'œuvre suivante dans Migne, 1147-1190, *De sancta et vivificante Trinitate*, est apocryphe; voir plus loin Théodoret, p. 432, n. 7.

Saint-Esprit, déjà indiquée plusieurs fois ci-dessus, appelle évidemment la mention d'une œuvre qui en a, dès le début de la controverse, fixé les principales lignes. Dans ses *Lettres à Sérapion* de Thmuis (1), déjà entre 356 et 362, saint Athanase avait énoncé toute la doctrine : ses successeurs n'auront plus qu'à le suivre. On pourra le comparer aux *Catéchèses* XVI et XVII de saint Cyrille de Jérusalem (2), antérieures au grand conflit pneumatomaque et qui insistent beaucoup, comme tous les contemporains, sur l'action sanctifiante du Saint-Esprit ; puis, on continuera avec les ouvrages déjà cités plus haut, de Grégoire de Naziance (5e discours théologique), de saint Basile, dont les lettres seules emploient l'appellation de θεός, de saint Ambroise, de saint Épiphane, auxquels on ajoutera le *De Spiritu sancto* de Didyme l'Aveugle (3). On verra dans ces ouvrages s'annoncer la définition du concile de Constantinople par l'accent désormais placé sur l'identité de majesté et de culte dû au Saint-Esprit, corollaire de sa divinité consubstantielle, et la trace de cet héritage grec, direct ou indirect, est peut-être encore visible dans notre préface trinitaire actuelle et dans plus d'un document conciliaire ou liturgique de l'Espagne wisigothique et mozarabe. On complètera cette revue de la doctrine patristique sur le Saint-Esprit par quelques chapitres du *De Trinitate* (livres, IV, V et XV) de saint Augustin qui vont revenir tantôt, et qu'on fera suivre de son *Tractatus XCIX in Iohannem*, ainsi que du *De Spiritu sancto* de Fauste de Riez ou de Paschase de Rome (4). On terminera, après le petit opuscule, qui demanderait étude critique, de saint Maxime le Confesseur, *Epistola ad Maximum Cypri Presbyterum* (5), par quelques pages du *De fide orthodoxa* (I, 7, 8 et 12) de saint Jean Damascène et par les conciles de Tolède, qui ont très tôt la procession *ab utroque* et dont il va être question explicitement un peu plus loin.

Par contre, si le rôle de saint Athanase est prépondérant pour l'homoousie du Verbe et l'esquisse de la doctrine du Saint-Esprit, la conception trinitaire dans son ensemble et la terminologie

(1) PG, XXVI, 529-676. — (2) PG, XXXIII, 917-1012. — (3) PG, XXXIX, 269-992. — (4) PL, LXII, 9-40, CSEL, XXI, 99-157. — (5) PG, XCI, 133-138.

spéciale de l'essence et des hypostases, μία οὐσία ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν, prônée par Apollinaire, Didyme et les Cappadociens et approuvée par saint Épiphane, ainsi que l'étude au moins esquissée des relations entre les personnes ou entre la nature et les personnes, sont surtout l'œuvre de la génération qui suit Athanase et constituent son titre de gloire. Deux lettres de saint Jérôme (1), sur l'emploi du mot hypostase, avec celles de saint Basile rappelées plus haut, montreront rapidement que la chose n'était pas aisée. Un autre document, d'une fascinante fraîcheur d'impression; vaut aussi la peine d'être lu : c'est la répartie d'un simple fidèle, Héraclianus, à son évêque semiarien de Sirmium dans la région du Danube moyen (2), qui montre, mieux encore que la discussion plus savante relatée par saint Jérôme de son désert de Chalcis, combien la foi populaire savait dans un latin vulgaire donner corps à sa croyance et l'opposer victorieusement aux insinuations semiariennes; on pourra y joindre les pages toutes simples (3) de Nicetas de Remesiana (près de Nisch, Serbie actuelle).

Avant de quitter l'Orient, il faudra prendre connaissance de saint Jean Damascène dont le premier livre de la *Traditio orthodoxae fidei* (4) déjà mentionnée pour le Saint-Esprit, expose le dogme trinitaire avec certains revêtements pris au vocabulaire aristotélicien. L'on y verra le progrès qu'ont apporté, dans les concepts et dans leur expression, les longues controverses christologiques qui se produisent dans l'intervalle et dont Léonce de Byzance entre autres avait tâché d'élucider davantage la terminologie. L'on y verra aussi l'idée chère à la théologie grecque dans la conception trinitaire, qui commençait par envisager le Père comme principe ou source, ἀρχή ou πηγή, dans la divinité.

Avec l'Occident latin au v^e^ siècle, la même doctrine trinitaire, substantiellement identique, se complaît depuis saint Augustin à

(1) *Epist.* 15 et 16, PL, XXII, 355-359; HURTER, t. XI, p. 25 et 38. — (2) Dans CASPARI, *Kirchenhistorische Anecdota*, Christiana, 1883, p. 143. — (3) *De ratione fidei*, *De potentia Spiritus Sancti*, édit. BURN, *Nicetas of Remesiana*, Cambridge, 1905, p. 10-18 et 18-38; PL, LII, 847-864. — (4) PG, XCIV, 789-862.

envisager la nature avant les personnes et s'en tient la formule de la procession *ab utroque* (*De Trinitate*, XIV, 17, 29) tandis que les Pères grecs l'énoncent habituellement *a Patre per Filium*. Le *De Trinitate* d'Augustin (1) donne ses traits définitifs à l'exposé trinitaire latin : œuvre considérable, de composition prolongée et remaniée (*Retract.* II, 15), dont la première partie pourrait s'appeler l'exposé du dogme (livres I-VII), la seconde (livres VIII-XV) son interprétation psychologique (âme, connaissance, amour; ou mémoire, intelligence, volonté, livres IX et X; science, foi, sagesse, livres XII-XIV), le tout entremêlé de réflexions et de considérations fascinantes ou subtiles, mais d'une spontanéité qui s'oppose à un classement rigoureux.

La voie était ouverte à la méditation théologique et philosophique du mystère. Fulgence de Ruspe, déjà cité, reproduira saint Augustin. Boèce dira qu'il en fait autant (2); mais, les courtes pages qui suivent cette déclaration, et qu'il faut lire, font entrer la théologie dans un monde nouveau : c'est un exposé beaucoup plus technique et sec ; on pressent déjà les fortes ossatures du XIII^e siècle, qui du reste se réclameront de Boèce. Mais, dans l'intervalle, l'on devra lire dans les conciles de Tolède (en 675, 688 et 693), un exposé trinitaire indépendant semble-t-il de Boèce, mais remarquablement exact et précis, déconcertant au milieu de la barbarie universelle de l'Europe latine, et qui montre jusqu'où l'accoutumance avec les ouvrages d'Augustin, peut-être avec des écrits grecs et vraisemblablement avec ceux de saint Hilaire, a pu affiner les conceptions théologiques de l'Espagne wisigothique, à la veille de la victoire arabe de Xerès (711) qui allait pour longtemps anéantir les promesses contenues dans ces brillants débuts (3).

Incarnation et Rédemption

Les lectures patristiques consacrées au dogme trinitaire ont pris un développement assez considérable, mais qui se justifie par

(1) PL, XLI, 13-804. — (2) FULGENCE, *De fide ad Petrum*, chap. 1-24 et *Liber de Trinitate*, chap. 1-8, dans PL, LXV, 671 et 497; BOÈCE, *Liber de Trinitate*, et *Utrum Pater et Filius, etc.*, dans PL, LXIV, 1247 et 1299. — (3) Nous

l'importance du sujet et par l'abondance des matériaux, comme aussi par la place que font les Pères à d'autres doctrines connexes quand ils parlent de la sainte Trinité. C'est ainsi que très souvent leurs idées sur l'Incarnation et sur la Rédemption seront déjà esquissées dans leurs œuvres trinitaires. Cela nous permettra d'être notablement plus bref, d'autant plus que nous n'avons guère de traité spécial un peu développé sur la Rédemption qu'avec le *Cur Deus homo* de saint Anselme, qui n'est plus de l'époque patristique, et d'autre part les nombreux écrits sur l'Incarnation, avec la discussion des deux natures et de l'unité de personne et tous les corollaires logiques, ou leurs répercussions historiques, comme la Querelle des Trois-Chapitres, sont pour la plupart d'allure tellement polémique ou tellement grossis de dossiers patristiques, qu'on ne pourrait prendre goût à la lecture de chacune de ces pièces.

C'est avec les hérésies nestorienne et monophysite que surgissent surtout les ouvrages relatifs à l'Incarnation. Avant cela, il y a eu la controverse apollinariste, à partir de 360 environ, dont un des traits distinctifs, pour le grand malheur de leur adversaires orthodoxes, est la multiplication consciemment voulue par les Apollinaristes des falsifications littéraires et des pseudépigraphes. Pour suivre rapidement toute la filière des écrits relatifs à l'Incarnation, il faudrait prendre, avec les Apologètes déjà nommés, le *De Carne Christi* de Tertullien (1), le *De principiis* (II, 6) d'Origène, avec divers passages de son commentaire sur saint Jean (entre autres I, 28) et l'œuvre apologétique de saint Athanase mentionnée plus haut. De là, en tenant compte des controversistes antiariens déjà décrits précédemment, on passera à Apollinaire : contre sa négation de l'âme humaine dans le Christ, on peut lire le traité de saint Grégoire de Nysse, l'*Antirrheticus*, les lettres 202, 101, 102 de saint Grégoire de Naziance (2), louées par les conciles suivants et jadis mises au nombre des discours,

tenons à remercier ici les PP. M. Viller et J. de Aldama qui nous ont aidé à préciser quelques sources des conciles tolétains; voir sur ceux-ci MANSI, t. XII, 10, 67, 330, et au moins DENZINGER, n. 275-287, et 294-296. — (1) PL, II, 751-792. — (2) PG, XLV, 1123-1270, et XXXVII, 175-202, 330-334.

et l'anonyme contemporain, qui a longtemps circulé sous le nom de saint Athanase, le *De Incarnatione contra Apollinarium* (1). De saint Athanase lui-même on lira au moins la première de ces trois lettres, *Ad Epictetum, ad Adelphium, ad Maximum* (2).

La controverse nestorienne et monophysite présente à lire quelques œuvres de saint Cyrille d'Alexandrie : le *De incarnatione Unigeniti dialogus* est un léger remaniement de son écrit *De recta fide ad Imperatorem* présenté à Théodose II; on pourra se contenter d'un des deux, en y ajoutant les deux autres mémoires, *De recta fide ad Principissas, ad Augustas*, c'est-à-dire aux sœurs et à la femme de l'empereur (3), et le *Contra eos qui rolunt confiteri quod Maria sit Deipara* (4). Celui qui voudrait examiner de plus près le développement du conflit, devrait prendre aussi le *Contra Nestorium*, l'*Apologeticus pro XII capitibus*, l'*Oratio apologetica ad Imperatorem* et les *Scholia de incarnatione Unigeniti*, incomplets malheureusement (5), avec les répliques ou les fragments encore conservés des répliques de Théodoret. Le dialogue au titre original d'*Eranistes* (6) contre le Monophysisme, revanche de Théodoret, écrit en 447, est une des grandes pièces de controverse qui préludent au concile de Chalcédoine; on y joindra, parmi les œuvres de Théodoret, le *De sancta Trinitate et vivificante*, jadis attribuée à saint Cyrille, et l'*Expositio rectae fidei seu de Trinitate*, qui avait primitivement circulé sous le nom de saint Justin, et dont la moitié (chap. 10-18) est consacrée à l'Incarnation (7).

Mais la pièce principale à lire sur la doctrine des deux natures est évidemment le fameux tome du pape saint Léon; on pourra, si l'on veut, la faire précéder du *De incarnatione Domini libri VII*

(1) PG, XXVI, 1093-1166. — (2) PG, XXVI, 1049, 1071 et 1085. — (3) PG, LXXV, 1189-1254, LXXVI, 1133-1200, 1201-1336, et 1335-1420; nouvelle édition de ces écrits par Pusey, Oxford, 1875 et 1877. — (4) PG, LXXVI, 255-292. — (5) PG, LXXVI, 9-248, 293-312, 315-386, 453-488, et 1065-1132. — (6) PG, LXXXIII, 27-336. — (7) PG, LXXXIV, 65-88, LXXV, 1147-1190, et 1419-1478, et VI, 1207-1240. La plupart de ces pièces de saint Cyrille, de Théodoret et de saint Léon, hormis la dernière, viennent d'être critiquement rééditées par Schwartz dans les *Acta Conciliorum œcumenicorum.*

contra Nestorium de Jean Cassien (1), qui compose cet écrit en 430-431 à la demande de saint Léon archidiacre de l'église de Rome; Cassien veut voir dans le pélagianisme l'origine du nestorianisme. La comparaison avec le bel écrit de saint Léon, *Ad Flavianum*, est intéressante pour le mode et le contenu de l'exposé. A la lettre à Flavien, appelée habituellement le *Tomus* (*Epist.* 28), et datée de 449, est à joindre la lettre 165 à l'empereur Léon; ce sont les deux plus célèbres, parmi les lettres dogmatiques sur le mystère de l'Incarnation. Les quatre autres (lettres, 59, 124, 129 et 139) et quelques discours de saint Léon, où interviennent l'Incarnation et les deux natures, seront très utiles à lire, comme ceux sur la Nativité, l'Épiphanie, la transfiguration et les mystères de la passion jusqu'à l'ascension (2) : modèles de netteté doctrinale, d'élégance littéraire et de prose harmonieuse, quel que soit le fonctionnaire de la chancellerie romaine, Prosper d'Aquitaine peut-être, qui ait donné sa forme définitive aux lettres pontificales.

Dans les écrits qui se suivent pendant deux siècles, tandis que le conflit christologique continue à se dérouler en Orient et déborde en Occident par la Querelle des Trois-Chapitres, il y aurait beaucoup à recommander aux lecteurs qui voudraient se lancer dans des travaux de spécialistes. Pour les autres, il vaudra mieux se contenter de quelques témoins qui les mèneront à saint Jean Damascène. En effet, avant d'arriver à saint Jean de Damas, la doctrine christologique avait trouvé surtout contre le monothélisme, deux défenseurs, qui font exception dans cette période générale de décadence. L'un est saint Maxime le Confesseur dont on a beaucoup d'écrits, l'autre est Sophrone de Jérusalem que la transmission littéraire a beaucoup moins respecté. On pourra lire la lettre synodale de ce dernier (3) sur les deux volontés dans le Christ. Quant à saint Maxime, l'ami de Sophrone, on trouvera dans quelques courts opuscules, *Ad*

(1) PL, L, 9-272. — (2) *Epist.* 28, 59, 124, 129, 139 et 165, dans PL, LIV, 755, 865 et suiv.; HURTER, t. XXV, p. 165 et 219, t. XXVI, p. 165, 186 et 224; *Sermo* 21, 22, 24, 33, 34, 36, 51, 58, 59, 62, 63, 72 et 74, dans PL, LIV 190, 193 et suiv.; dans HURTER, t. XIV, p. 50 et suiv. Nouvelle édition du *Tomus* par C. Silva-Tarouca dans les *Documenta et Textus*, Rome, Univers. Grégorienne, t. IX, 1933. — (3) PG, LXXXVII, III, 3147-3200.

Maximum (1), et d'autres contre les Monothélites, la substance de sa très saine doctrine, mais aussi les défauts de son style recherché, contourné ou diffus, que lui reprochait déjà un styliste comme Photius. Pour finir, on retournera à saint Jean Damascène, déjà mentionné dans la revue des synthèses doctrinales et des exposés trinitaires dus aux Pères de l'Église. Le III^e^ livre de son *De orthodoxa fide* (2), qui s'inspire du reste de saint Maxime, présentera l'aboutissement christologique de l'Orient grec patristique dans la ligne du concile de Chalcédoine. Comme pour les concepts trinitaires, les études de Léonce de Byzance, *Libri tres contra Nestorianos et Eutychianos* (3), lui avaient ouvert la voie et le III^e^ livre de Jean de Damas, ou plutôt ce qui sera appelé son III^e^ livre dans l'Occident latin à la fin du XII^e^ siècle, inspirera à son tour les Summistes latins du XII^e^ siècle, depuis Pierre Lombard. L'œuvre christologique de Boèce, le *Liber de persona et natura contra Eutychen et Nestorium*, marque aussi une étape de la théologie latine, dont il faut prendre connaissance (4).

Mariologie

La Mariologie n'est pas mal représentée chez les Pères à partir du IV^e^ siècle : si l'on mettait ensemble, avec quelques extraits de saint Irénée sur la nouvelle Ève, tout ce que contiennent de disséminé dans leurs écrits, les œuvres de saint Ambroise, de saint Épiphane, de saint Augustin, de saint Cyrille d'Alexandrie, de saint Éphrem, de saint Jérôme et de saint Ildefonse, etc., on arriverait à un volume assez considérable. C'est ce qui explique que, sur la mariologie de chacun à peu près de ces auteurs, ont paru des études monographiques, en général estimées du reste. Mais les traités particuliers des Pères sont peu nombreux, et habituellement, en dehors de quelques apocryphes toujours sujets à caution, ils sont d'allure polémique. La liste des sermons et des panégyriques serait notablement plus longue, surtout à partir du

(1) PG, XCI, 9-38, 39-46, 45-56, 183-212. — (2) PG, XCIV, 981-1102. — (3) PG, LXXVI, 1, 1267-1396. — (4) PL, LXIV, 337-1354.

VII^e siècle, c'est à dire à un moment où leur intérêt et leur valeur diminuent.

Comme lectures, on peut signaler de saint Jérôme le *Liber Adversus Helvidium de perpetua virginitate B. M. Virginis*, auquel on peut associer le premier livre de son *Adversus Iovinianum* (1), et de saint Ambroise le *De institutione virginis et sanctae Mariae virginitate perpetua* (2), qui datent de la même année. Trois siècles plus tard à peu près, saint Ildefonse de Tolède reprendra le même sujet, *De perpetua virginitate Mariae* (3), dans un écrit rempli de foi et de piété. L'œuvre poétique et homilétique de saint Éphrem est très riche pour la mariologie et marque une véritable anticipation, selon l'expression de Newman, sur les énoncés doctrinaux des autres docteurs. Mais le départ entre l'authentique et l'apocryphe, surtout pour les pièces grecques, bien suspectes celles-ci, demanderait encore une étude critique. Ainsi, le *Sermo de laudibus Dei genitricis Mariae*, de la grande édition romaine (4), et les 20 hymnes de l'édition Lamy, *Hymni de beata Maria*, ont peu de chance d'être authentiques; nous nous contentons de renvoyer le lecteur au choix que présentent les deux volumes 37 et 61 de la *Bibliothek der Kirchenväter*. Le choix offert par les *Opuscula selecta* de Hurter contient un bon nombre de pièces médiévales, au milieu d'autres qui émanent des Pères. On pourrait y ajouter le *Cogitis me* de l'abbé Ambroise de Saint-Vincent du Vulturne, qui est un des bons traités de mariologie, très influent au moyen âge malgré son opposition à l'Assomption corporelle, et qui a traversé les siècles sous le patronage de saint Jérôme (5). Les sermons grecs de l'époque byzantine se font habituellement remarquer par une superfétation d'expressions hyperboliques à laquelle s'accommode difficilement le goût moderne. Signalons-en cependant quelques-uns qui valent la peine d'être lus, soit à cause de leur valeur intrinsèque,

(1) PL, XXIII, 183-206 et 211-338; HURTER, t. XII, p. 249. — (2) PL, XVI, 305-334. — (3) PL, XCVI, 53-110. — (4) Édit. ASSEMANI, Rome 1732-1746, t. VI, p. 604-608; *Hymni et Sermones*, édit. LAMY, Malines, 1882-1902, t. II, p. 517-642; nous ne savons pourquoi le P. CAYRÉ (*op. cit.*, t. I, p. 372), les regarde comme authentiques. — (5) PL, XXX, 122-142 (IX^e lettre parmi les *Spuria* de saint Jérôme).

soit à cause de leur célébrité : deux sermons de Proclus de Constantinople, dont un prêché devant Nestorius, *Laudatio in sanctissimam Dei genitricem* (1), les trois de saint Jean Damascène, sur la « Dormition », mais pas ceux sur l'Annonciation ou la Nativité qui sont apocryphes (2), un de Jean d'Eubée, sur la Conception (3), un autre de saint Germain de Constantinople sur la Présentation (4), parmi les sept qui lui sont attribués sur la Sainte Vierge, et un de saint Sophrone de Jérusalem sur l'Annonciation, assez long, mais peut-être le meilleur qu'il ait donné (5).

Mais, le sermon le plus dogmatique et le plus célèbre aussi que nous ait légué l'antiquité patristique, est celui que prononça saint Cyrille d'Alexandrie durant le concile d'Éphèse, entre le 23 et le 27 juin 431, au moment où sept des évêques de l'opposition venaient de se séparer de Nestorius; le pape Adrien I en faisait encore l'éloge dans une lettre à Charlemagne. C'est la quatrième des *Homiliae diversae Ephesi habitae* (6), et doit être lue en raison même de la circonstance historique et de son importance; quant à l'homélie XI de la même série, l'*Encomium in S. Mariam Deiparam* (7), trop souvent encore considérée comme cyrillienne, elle n'est qu'un remaniement de la précédente, bien plus récent, peut-être du VII^e^ siècle, qu'on peut laisser de côté.

Grâce

La doctrine de la grâce, avec toute la controverse contre les Pélagiens et les Semi-pélagiens, est représentée dans les écrits de saint Augustin par un énorme dossier, qui prend un volume in-folio entier, le dixième, dans la grande édition des Mauristes. Il faudra donc borner le champ de ses lectures. On pourra s'inspirer dans son choix de considérations dogmatiques, littéraires ou pastorales.

(1) PG, LXV, 679-692, 715 et 721-587; HURTER, t. XII, 12 et 30. — (2) PG, XCVI, 699-762, et HURTER, t. XXXIV, p. 81-156; PG, XCVI, 661 et 643 (apocryphes) et HURTER, t. XXXIV, p. 1-81. — (3) PG, XCVI, 1459-1499, et HURTER, t. XXXIV, p. 157. — (4) P. G. XCVIII, 371-384, et HURTER, t. XXXIV, p. 202. — (5) PG. LXXXVII, III, 3217-3288, et HURTER, t. XXXIV, p. 234-321. — (6) PG, LXXVII, 991-996. — (7) PG, LXXVII, 1029-1040, et HURTER, t. XII, p. 39.

Du point de vue dogmatique, on lira dans l'ordre chronoloque, en tenant compte toujours des remarques des *Retractationes*, quelques-unes des principales pièces : le premier livre *ad Simplicianum de diversis quaestionibus*, antérieur au débat, le *De peccatorum meritis et remissione*, le *De spiritu et littera*, le *De natura et gratia*, le *Sermo* 294 *de baptismo parvulorum*, le *De gratia Christi et de peccato originali* et la Lettre à Vital en 427, voilà pour la doctrine antipélagienne (1) proprement dite. Cette liste, déjà fournie, laisse de côté les purs traités de polémique ou les relevés purement historiques; elle laisse de côté aussi toute la controverse avec Julien d'Eclane, l'*architectus totius fabricae dogmatis pelagiani*, qui est très volumineuse et remplie de pages précieuses, mais à part la discussion sur la concupiscence et sur la tradition grecque, n'apporte plus aucun élément essentiel qui soit nouveau.

Avec la lettre 194 à Sixtus, se prépare le conflit semi-pélagien (2) : on lira l'*Epistola* 194 *ad Sixtum*, le *De gratia et libero arbitrio*, le *De correptione et gratia*, le *De praedestinatione sanctorum* et le *De dono perseverantiae*, avec la lettre à Vital (Lettre 127), celles aux moines d'Hadrumète (Lettres 214 et 215) et celles des correspondants des Gaules. Le début de ce conflit chez les moines d'Hadrumète provoque, après la lettre à Sixtus, les deux écrits suivants qui leur sont destinés et les apaisent; mais bientôt, le débat reprend en Provence et à la Côte d'Azur, où Cassien et sans doute Vincent de Lérins comptent parmi les opposants : c'est l'occasion des deux derniers ouvrages, dont les lettres de Prosper et d'Hilaire avaient sollicité la composition et tracé le programme.

Du point de vue pastoral, un intérêt spécial s'attache à la façon dont Augustin traite Pélage et les Pélagiens aux divers stades de la lutte, à un moment où il espère les ramener à la vérité, ou

(1) PL, XL, 101-128, XLIV, 109-200, 201-290, 291-318, XXVIII, 1336-1348, XLIV, 359-410, et XXXIII, 978-989. — (2) PL, XXXII, 874-891, XLIV, 891-912, 911-946, 959 et 993. Le *De correptione et gratia* a aussi été publié et annoté par le spécialiste en augustinisme qu'est le P. Boyer, dans les *Textus et Documenta*, Rome, Univ. Grégorienne, t. II, 1933.

dont il traite ceux qui courent le risque d'être contaminés par l'insinuante propagande pélagienne ou semi-pélagienne. Outre les lettres aux moines hadrumétains, déjà citées, la lettre 146, avec son exégèse dans le *De Gestis Pelagii*, sera à lire; on lira aussi les sermons 176, 2, et 174, 7, 293 et 294, ceux-ci prêchés à Carthage sur la demande de l'évêque Aurelius (voir le *De gestis Pelagii*, n. 25), la lettre 157, en réponse à la lettre 156 venue de son correspondant de Syracuse, avec le traité sur les erreurs de Célestius (1). On pourra y ajouter aussi dans la correspondance de 415, les lettres 175, 176, 177, 181, 182, 183 et 186 au moment des condamnations, avec le sermon 131 (surtout n. 6-10) prononcé en 417.

Un autre épisode de la lutte se présente dans le cas de la jeune Démétriade, que sa prise de voile vers 412 met en relation épistolaire (2) avec Pélage, saint Jérôme, saint Augustin, le pape Innocent I et un anonyme qu'on a cru, à tort, être saint Prosper ou saint Léon. Pélage lui écrit une lettre qui vaut la peine d'être lue, car elle donne une vue nette de sa manière et de sa méthode pédagogique. Il est étonnant de constater qu'elle a traversé tout le moyen âge sous le patronage de saint Augustin ou de saint Jérôme. La lettre de saint Augustin à Juliana, mère de la jeune fille (Lettre 188), qui la met en garde contre l'erreur, et la lettre de saint Jérôme très longue (Lettre 130), envoyée pour la prise de voile, avec celle de saint Innocent (Lettre 15) qui, en douze lignes souligne deux fois la gratuité de la grâce, sont des pièces intéressantes, qui font entrer dans la réalité des contingences dont s'encadre cette importante controverse. La lettre de l'anonyme, de belle diction et de doctrine augustinienne (3), est l'antidote du virus pélagien par l'éloge de l'humilité et l'exaltation de la grâce; elle mérite d'être plus connue malgré son anonymat

(1) PL, XXXIII, 596, avec le *De Gestis Pelagii*, n. 50-53, et n. 11, PL, XLIV, 348-350, 335; XXXVIII, 950-951, 944, 1327-1348; XXXIII, 673-693, 758-772; 779 et suiv.; XXXVIII, 729-734. — (2) PL, XXXIII, 1099-1120 et XXX, 15-45; XXXIII, 848-854; XXII, 1107-1124; XX, 518-719; LV, 161-180. — (3) *Epistola ad Demetriadem virginem seu de humilitate*, PL, LV, 161-180, et HURTER, t. III, p. 175. Le *N. R. Th.* ne tardera pas à publier une étude sur cet épisode de la propagande pélagienne.

et les questions que soulève sa composition et ses véritables destinataires.

Enfin, on pourra aussi aborder du point de vue littéraire la lecture de ces documents : cette lecture fera voir que la manière de saint Jérôme, qui trahit toujours un peu le rhéteur, fait contraste avec celle de saint Augustin. *L'épître à Ctésiphon* et les lettres 141, 142, 143, à Augustin sur le pélagianisme, le *Dialogus contra Pelagianos* (1), qui ont du reste le mérite d'avoir tout de suite dépisté l'inspiration stoïcienne du pélagianisme, offriront ample matière à de féconds contrastes. Mais du terrain littéraire, on sera amené forcément à passer au domaine dogmatique et à faire des comparaisons : la vivacité de la foi, chez Jérôme, lui a fait tout de suite prendre les armes contre le pélagianisme et il y déploie toute la supériorité du polémiste, voire du pamphlétaire; le baptême des petits enfants et les qualités de la prière chrétienne sont des sources d'arguments qu'il exploite parfaitement. Chez Augustin, le lecteur sera frappé de la profondeur du sentiment religieux qui pénètre ses écrits et qui arrache à son âme les accents de la prière la plus chrétiennement inspirée, et des paroles indignées contre le mépris des *ingrati* pour le don immérité de la grâce.

On hésite à ajouter quelque chose à ce programme; mais le traité du semi-pélagien Fauste de Riez (2) contre les Pélagiens ne manquera pas d'intérêt littéraire et dogmatique. Car, avec la pleine nécessité de la grâce en général, qu'il appuie fort bien sur le baptême des enfants, et le rejet du prédestianisme, en semi-pélagien irréductible il défend avec non moins de ténacité ce recoin de la volonté humaine qu'il veut maintenir inaccessible ou indépendant de la première grâce. On lui opposera les *Sententiae* et le *Carmen de ingratis* de saint Prosper (3) et le rigide *De veritate praedestinationis et gratiae Dei* de Fulgence de

(1) *Epist.* 133, etc., PL, XXII, 1179-1182; *Dialogus*, PL, XXIII, 495-590. — (2) *De gratia libri duo*, PL, LVIII, 783-838. — (3) PL, LI, 91-148, 427-456 et HURTER, t. XXIV, p. 62; autres œuvres de S. Prosper, dans HURTER, t. XXXV, p. 111 et t. XXXVI, p. 221.

Ruspe (1), les deux plus illustres disciples de la pensée augustinienne, l'un du vivant du saint, l'autre un siècle après sa mort. Un autre continuateur de saint Augustin ne peut manquer d'être ajouté à cette liste : c'est l'anonyme, saint Prosper d'Aquitaine ou saint Léon peut-être, qui a composé le célèbre petit écrit *De vocatione omnium gentium* (2). Esprit clairvoyant et âme apostolique, il a pressenti ce que l'augustinisme rigide rencontrait de résistance et nous a fait œuvre de théologien, de psychologue et de lettré, de lecture toujours attrayante.

Le traité de l'âme qui n'est pas sans lien avec le dogme du péché originel, présente quelques pages intéressantes, comme dans le *De anima* de Tertullien, auquel on peut joindre son *De testimonio animae* (3), dans les hésitations d'Augustin et son échange épistolaire avec saint Jérôme (4), dans le *De statu animae* de Claude Mamert (5), qui défend fort bien son incorporéité. Mais pour ne pas allonger ces pages, il vaudra mieux passer tout de suite à la théologie sacramentaire.

Les Sacrements

Les œuvres plus ou moins synthétiques, décrites précédemment, fourniront déjà quelques chapitres sur les sacrements, comme l'*Oratio catechetica* de Grégoire de Nysse. Si nous laissons de côté les affirmations ou les descriptions occasionnelles disséminées chez les écrivains dès les origines, comme chez saint Justin (I *Apol.* 61-67), saint Irénée (IV, 17, 18; V, 2), Tertullien (*De resurrectione carnis*, 8; *De praescript.*, 36 et 40, etc.), Cyprien (*Epist.* 63, sur l'eau et le vin pour l'eucharistie), nous trouverons quelques traités spécialement consacrés aux sacrements dans les instructions catéchétiques. Les trois sacrements de l'initiation chrétienne en sont l'objet : on pourra lire les cinq catéchèses

(1) PL, LXV, 603-671. — (2) PL, XVII, 1073-1132 ou LI, 647-722. — (3) PL, II, 641-752 et I, 607-618. — (4) *De anima et eius origine*, PL, XLIV, 475-548, *Lettres* 143, n. 5-11, 164, n. 19-20, 180, n. 2 et 5, 166 à S. Jérôme, 190, 205, 19, etc., dans PL, XXXIII, 585 et suiv. — (5) PL, LIII, 697-780.

« mystagogiques » de saint Cyrille de Jérusalem, avec le *De Sacramentis* attribué de nouveau à saint Ambroise et le *De Mysteriis* qui lui appartient sûrement (1). On pourra y ajouter (2) la consultation de saint Innocent I (Lettre 25) en réponse aux questions de Decentius de Gubbio, et quelques chapitres de saint Isidore de Séville dans ses *Etymologiae* (livre VI, 19, n. 30, 39 et 40). A l'époque carolingienne, le *De institutione clericorum* (livre I, chap. 24 et suiv.) de Raban Maur, le « Précepteur de la Germanie », utilisera beaucoup ces exposés patristiques ou mieux les transcrira sans vergogne.

Pour la doctrine des sacrements en général, il n'y a pas d'écrit patristique *ex professo* qui se présente à la lecture. On devra évidemment recourir aux pages de saint Augustin (3) dans son *De doctrina christiana* (II, 1-4, et III, 9, n. 13) pour la définition du sacrement-signe et à sa lettre à Januarius (Lettres 54 et 55, avec *Retract.*, II, 20), tandis que toute la doctrine du sacrement indépendant de la dignité de son ministre se retrouve, avec beaucoup de développements souvent, dans la plupart des écrits antidonatistes, principalement pour le baptême et l'ordre, surtout dans ceux qui discutent les principes plutôt que les origines historiques du conflit, comme les *Libri septem de baptismo* et le *Liber de unico baptismo contra Petilianum* (4). Il ne serait pas malaisé d'en extraire un petit traité didactique sur cette question, mais lui-même ne l'a pas fait. L'*Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*, de saint Jérôme (5), soutient les mêmes principes; on peut y joindre la lettre 77, 6.

Par contre, nous trouvons un traité sur nos principaux rites, interprétés en fonction de la conception néoplatonicienne, dans un ouvrage célèbre, qui a traversé tout le moyen âge avec éclat, à partir du moment où il a été envoyé à Louis le Pieux par l'empereur de Byzance Michel II le Bègue (827) et traduit en latin d'abord par Hilduin de l'abbaye de Saint-Denis, puis par

(1) PG, XXXIII, 1059-1128 et PL, XVI, 417-462, 389-410. — (2) PL, XX, 551-561, et LXXXI, 254 et suiv. — (3) PL, XXXIV, 15 et suiv., et XXXIII, 199-223. — (4) PL, XLIII, 107-244, et 595-614. — (5) PL, XXIII, 155-182, et XXII, 639.

Jean Scot et beaucoup d'autres, qui ajoutèrent souvent un commentaire à leur traduction; en Orient aussi Maxime le Confesseur et d'autres l'avaient largement glosé et commenté : c'est le *De hierarchia ecclesiastica* (1), l'une des quatre pièces de l'œuvre du pseudo-Denis l'Aréopagite, qui a eu une influence si profonde sur la philosophie, la théologie et la mystique du moyen âge.

Comme on l'a dit plus haut, le traité général des sacrements n'est entré qu'assez tard dans les cadres didactiques des écoles. On pourra en lire les premières esquisses chez les Summistes du XII^e^ siècle, Anselme de Laon, Abélard, les Victorins, etc. Par contre, on pourra lire sur plusieurs sacrements quelques traités particuliers qui remontent à l'époque patristique. Celui du baptême est le plus richement représenté, avec le *De baptismo* de Tertullien (2), diverses lettres (Lettres 64, 69-75) du dossier épistolaire de saint Cyprien déjà mentionné, l'écrit anonyme *De rebaptismate* (3) avec les autres pièces de la controverse cyprianique, les traités antidonatistes de saint Augustin déjà indiqués, et les passages importants de la controverse antipélagienne qui insistait sur le baptême des enfants, comme le *Sermo de baptismo parvulorum* de saint Augustin (4), puis le *Sermo de baptismo* de Pacien de Barcelone (5), avec l'*In sanctum baptisma* de saint Grégoire de Naziance, l'*Exhortatoria ad sanctum baptisma* de saint Basile et le discours de saint Grégoire de Nysse, *Adversus eos qui differunt baptismum* (6).

Au sacrement de l'Eucharistie sont consacrés nombre de passages dans les écrits des Pères, sous forme d'allusion ou de description des rites sacramentels, d'exhortation parénétique, d'exégèse du texte de l'institution; les commentaires bibliques des évangiles et de l'épître aux Corinthiens seront spécialement riches en ce genre. Mais aucun de ces développements n'a pris

(1) PG, III, 369-584, avec annotations et paraphrase. —(2) PL, I, 1197-1224, et HURTER, t. VII, p. 141; PL, IV, 589, 400 et suiv. Pour le *De baptismo*, nouvelle édition par d'ALÈS, dans les *Textus et Documenta*, Rome, Univ. Grégorienne, t. X, 1933. — (3) PL, III, 1183-1204. — (4) *Sermo* 294, PL, XXXVIII, 1135-1348, et HURTER, XXXVII, 242. — (5) PL, XIII, 1089-1094. — (6) *Orat.* 40, PG, XXXVI, 359-427; *Orat.* 13, PG, XXXI, 424-444;PG, XLVI, 415-432.

la forme d'un traité complet. Un seul, croyons-nous, fait exception : c'est la synthèse la plus fournie que nous ait léguée l'ère patristique et elle est due à Fauste de Riez (1), qui a déjà été nommé plus haut. On pourra la lire dans les sermons attribués à Eusèbe d'Emèse. Après lui, il faudra attendre la deuxième renaissance carolingienne avec Paschase Radbert, puis les controversistes opposés à Bérenger, surtout Lanfranc, Guitmond d'Aversa, Grégoire de Bergame et Alger de Liége, pour assister au progrès de ce traité jusqu'à l'époque des Summistes du XII^e^ siècle. Mais tout cela n'est plus du domaine patristique.

Sur la pénitence, le *Pasteur* d'Hermas (2), qu'un historien anglais jadis qualifiait de « terne et gris », sera toujours interrogé et examiné de près; il en va de même avec les deux écrits de Tertullien, l'un catholique, l'autre montaniste, le *De Paenitentia* et le *De Pudicitia* (3). Quelques pièces de la correspondance de saint Cyprien, lettres 15-20, 24 et 25, 26, 27, 56, 57, avec son *De lapsis* (4), une lettre de Pacien de Barcelone et le *De Paenitentia* de saint Ambroise seront lus aussi avec avantage (5).

A propos de l'ordre et des charges pastorales, le *De Sacerdotio* de saint Jean Chrysostome a toujours joui d'un renom mérité. On pourra le comparer au *De fuga* de saint Grégoire de Naziance (6) : ce qui lui enlèvera peut-être quelque chose de son originalité, mais rien de son mérite ni de son utilité. La lecture de la *Regula Pastoralis* (7) de saint Grégoire le Grand qui développe les conseils pour ceux qui ont charge d'âme, pourra être utilement ajoutée aux deux traités précédents, ainsi que les

(1) Faussement attribué à Eusèbe d'Emèse, cette homélie se retrouve aussi sous le nom de S. Jérôme, dans PL, XXX, 271-276; pour la suite, voir dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* au mot *Eucharistie au XII^e^ siècle*, t. V, c. 1235-39 et 1250-63. La plupart de ces pièces se trouvent dans HURTER, t. XXIII, p. 58 et suiv., t. XXXVIII, p. 4 et suiv., t. XXXIX, p. 1 et suiv. — (2) PG, II, 891-1011; mieux dans FUNK, *Patres Apostolici*, Tubingue, 1901, t. I, p. 414-639; ou dans HEMMER-LEJAY, t. XVI. — (3) PL, I, 1223-1248, et II, 979-1030, et dans HEMMER-LEJAY, t. III. — (4) PL, IV, 467-520, et 265 et suiv., 287 et suiv., 351 et 358. — (5) PL, XIII, 1081-1090, XVI, 465-524. — (6) PG, XLVII, 623-692, et XXXV, 407-514 (*Oratio apologetica de fuga*). — (7) PL, LXXVII, 13-128.

trois sermons de saint Augustin, à propos des relations avec les égarés qu'étaient les Donatistes, et qui respirent jusque dans leur titre la grandeur d'âme apostolique du saint évêque (1) : *De laude pacis*, *De pace et caritate*, *De lite et concordia* (*Sermo* 357, 358 et 359). Il sera toujours bienfaisant de lire du même point de vue le *De catechizandis rudibus* et le quatrième livre du *De doctrina christiana* (2).

Fins dernières

L'on en arrivera ainsi aux matières qui entrent dans le traité des fins dernières. Encore une fois, il y a peu de chose à mentionner comme œuvre d'ensemble. Plus haut, on a déjà parlé du cinquième livre de saint Irénée et du *De principiis* d'Origène. Le dogme de la résurrection semble avoir attiré très vivement l'attention et l'intérêt des premiers convertis au christianisme. On se rappelle l'accueil fait par l'Aréopage à l'affirmation de saint Paul (*Act.*, XVII, 32). Un siècle plus tard, nous trouvons un *De resurrectione* attribué à saint Justin, dont on ne possède plus qu'un fragment ; mais le traité d'Athénagore, *De resurrectione mortuorum*, existe encore et doit être lu (3), car c'est le meilleur que nous ait donné la période primitive; de même, celui de Tertullien, *De resurrectione carnis* (4), qui défend l'identité des corps ressuscités; ce que fait aussi Méthode d'Olympe contre Origène, mais son *Aglaophon sive de resurrectione* n'existe plus que fragmentairement dans l'original. Par contre, nous avons encore le dialogue de Grégoire de Nysse, parallèle au *Phédon* de Platon, *De anima et resurrectione* (5), dialogue entre Grégoire et sa sœur Macrine, endeuillés par la mort de leur frère saint Basile : « petit livre d'or », disait son premier éditeur parisien, et l'éloge est mérité, malgré quelques traces des idées d'Origène, que saint Germain de Constantinople préférait attribuer à des falsifications origénistes, ce qui est bien invraisemblable.

(1) PL, XXXIX, 1582-1598. — (2) PL, XL, 309-348 et XXXIV, 89-122, et HURTER, t. VIII, p. 93. — (3) PG, VI, 973-1024. — (4) PL, II, 791-886. — (5) PG, XLVI, 11-160.

Nous ne nous arrêtons pas ici aux explications des articles de la fin du symbole des apôtres, pas plus qu'aux commentaires des passages bibliques sur les fins dernières : les uns et les autres offriraient ample moisson cependant. Mais un ou deux apocryphes méritent attention, car leur influence directe ou indirecte a profondément impressionné nos pères. L'un d'eux, le livre VIII des *Oracula Sibyllina*, remaniement chrétien du IIIe siècle environ de pièces juives ou autres peut-être, dont notre *Dies irae* a perpétué le souvenir, donne une longue description du jugement dernier et de la fin du monde, qui commence précisément avec le fameux acrostiche (1) Ἰχθύς (Ἰησοῦς χριστὸς Θεοῦ υἱὸς σωτὴρ σταυρός). L'autre est l'*Évangile de Nicodème* (2), probablement d'un siècle au moins postérieur, dont la troisième partie, sous le titre de *Descensus Christi ad inferos*, influencée semble-t-il par une source gnostique, retrace la situation des âmes dans les limbes et l'apparition victorieuse du Christ, dans des scènes qui ne manquent pas de majesté et dont Milton a su tirer parti. Il faudrait en dire autant de l'*Apocalypse de Paul* ou de la *Visio S. Pauli* (3), qui a de l'élan poétique et dont la *Divine Comédie* du Dante (*Inf.* II, 28) s'est manifestement servie.

Nous revenons à des pages plus spécifiquement chrétiennes dans l'écrit de saint Augustin (4), *De cura gerenda pro mortuis*, auquel on pourra joindre le *De fide et symbolo* et les trois derniers livres, le XXe, le XXIe et le XXIIe, du *De civitate Dei;* ils traitent du jugement dernier, de l'enfer et du ciel, aboutissement respectif de la *civitas terrena* et de la *civitas Dei* (5). Quelques sermons (6) présentent aussi matière utile : les sermons 240, 241 et 242, *De resurrectione corporum*, avec le sermon 127, n. 8 et 13-15 et 277, n. 2-18, mais surtout les sermons 361 et 362, *De*

(1) *Oracula Sibyllina*, livre VIII, 216 et suiv., édit. Alexandre, Paris, 1841, p. 276 et suiv.; édit. Geffcken, dans les *Schriftsteller* de Berlin, 1902, p. 153 et suiv. — (2) *Evangelia apocrypha*, édit. Tischendorf, Leipzig, 1876, p. 286 et suiv. — (3) *Apocalypses apocryphae*, édit. Tischendorf, Leipzig, 1866, p. 34 et suiv.; M. Rh. James (traduction latine), *Apocrypha Anecdota*, dans *Texts and Studies*, t. II, III, Cambridge, 1893, p. 11-42. — (4) PL, XL, 591-610, 181-196. — (5) PL, XL, 657-804. — (6) PL, XXXVIII, 1130-1143, 705-713, 1257-1268, et XXXIX, 1599-1634.

resurrectione mortuorum tractatus duo, titre qu'ils portent dans l'*Indiculus* de Possidius de Calama. L'œuvre de Julien de Tolède, (690) aux confins de l'ère patristique, le *Prognosticon futuri saeculi*, fortement inspiré sinon transcrit de saint Grégoire, devait longtemps survivre chez les Summistes du XII^e^ siècle (1).

GROUPEMENTS PAR GENRES LITTÉRAIRES

Cette esquisse d'un programme de lectures patristiques, plus longue qu'on l'avait prévue et voulue, envisage le groupement des écrits par matières ou par doctrines. Resterait encore, pour satisfaire au triple but primitivement annoncé, à grouper, dans un but d'étude déterminé, les auteurs ou les écrits d'un même genre littéraire ou d'une même discipline générale, comme les orateurs, les historiens, les poètes, les polémistes, les écrits de pastorale, les dossiers épistolaires, les traités d'ascétisme, etc. Mais les pages précédentes peuvent déjà donner une idée de ce qu'il y aurait pratiquement à faire en ce genre elles ont indiqué la manière de s'y prendre, par exemple pour les Apologètes et pour les commentateurs du symbole des Apôtres.

Deux ou trois indications complémentaires pourront donc suffire. Celui qui voudra apprécier la manière de quelques orateurs, sans se perdre dans cette abondance, pourra grouper ses lectures, avec grande économie de temps, d'après les cycles liturgiques. La comparaison entre les sermons ou les homélies de saint Augustin, de saint Léon, de saint Grégoire le Grand, de saint Pierre Chrysologue, ou de saint Maxime de Turin, chez les occidentaux, de saint Jean Chrysostome, de saint Grégoire de Naziance, d'Amphiloque d'Iconium, de saint Basile, ou des orateurs des siècles suivants, chez les Grecs, se fera aisément et sera suggestive autant que bienfaisante, si on lit en groupe les sermons sur l'Épiphanie ou éventuellement la Nativité, sur la Passion ou le Carême, sur la fête de Pâques, sur l'Ascension ou la Pentecôte, etc.

(1) PL, XCVI, 453-524.

Les vies des Pères de l'Église écrites par des contemporains, comme celles de saint Cyprien par Pontius, de saint Ambroise par Paulin, de saint Chrysostome par Palladius, de saint Augustin par Possidius de Calama méritent assurément lecture.

Celui que n'effraierait pas le vaste dossier épistolaire d'un saint Jérôme, dont Cassiodore enviait les correspondants, d'un saint Basile, d'un saint Augustin et d'autres, aurait la satisfaction de suivre le développement de l'art épistolaire antique dont saint Grégoire a esquissé quelques traits (1), mais il aurait surtout la jouissance de pénétrer jusque dans l'âme de ces écrivains : contact bienfaisant et élevant. S'il a le courage d'entamer cette lecture avec un peu d'entrain, chacun de ces épistoliers (2), vif et lettré comme saint Jérôme, ou sensible et personnel comme saint Grégoire de Naziance, ferme et élevé, mais impressionnable et sympathique comme saint Basile, ou grandiose et humain comme saint Augustin, ne manquera pas de se révéler à son esprit et à son cœur. Mais, une fois entré en contact intime avec ces âmes qui ont façonné les siècles chrétiens antiques, le lecteur se sentira retenu dans leur intimité, au point qu'il ne voudra fermer le volume qu'avec la dernière lettre du recueil.

Resterait aussi à grouper dans un choix spécial les nombreux écrits d'ascétique. Ceux d'un même titre surtout, comme le *De patientia* d'un Tertulien, d'un Cyprien, d'un Augustin, permettraient de saisir les caractéristiques des divers auteurs qui en ont traité. Mais l'abondance et la variété des écrits, comme l'utilité persistante de quelques-uns d'entre eux, s'accommoderait davantage d'un programme à part, qui peut-être suivra un jour, mais que nous ne pouvons aborder aujourd'hui.

J. DE GHELLINCK, S. I.

(1) Lettre 51, voir aussi les lettres 52-53, PG, XXXVII, 105 et suiv. — (2) PL, XXII et CSEL, LIV, LV, LVI (édit. de HILBERG, la seule qui indique les nombreuses réminiscences classiques pour les lettres de S. Jérôme); PL, XXXIII et CSEL, XXXIV, XLIV et LVII (S. Augustin); PG, XXXII, 219-1112 (S. Basile); PG, XXXVII, 21-388 (S. Grégoire de Naziance).

Pourquoi les Grecs se convertirent à l'Évangile

Ainsi que le remarque le R. P. Lagrange, dans sa préface au livre dont nous allons parler (1),il s'est passé, aux origines du christianisme, deux faits bien surprenants et qui posent deux très graves problèmes. Ce sont ceux-là même qui provoqueront la célèbre exclamation de saint Paul : « O profondeur inépuisable de la sagesse et de la science de Dieu! » (Rom. XI, 33). — Les Juifs attendaient un Messie qui devait les sauver et amener toutes les nations à leur Dieu et à leur foi. Quand il arriva, ils lui tournèrent le dos! — Aux derniers siècles avant notre ère, la culture grecque apparaissait « comme le principal ennemi du culte d'un seul Dieu, tel qu'il était pratiqué par les Juifs. Avec Antiochus Epiphane, l'hostilité devint une guerre d'extermination... » Et ce fut le monde grec qui reçut comme Sauveur Jésus-Christ, rejeté par les siens. Comment expliquer ces deux paradoxes ?

Dans le *Judaïsme avant Jésus-Christ*, le R. P. Lagrange s'était attaqué au premier et avait montré, autant qu'il se peut, « comment le Judaïsme s'était en quelque manière disposé à rejeter son Messie... D'où vient que les gentils se sont montrés plus dociles ? Ce problème n'est pas moins difficile à résoudre ». Il avait tenté aussi le grand exégète de Jérusalem. Nous regrettons qu'il n'ait pas cédé à la tentation. Il nous eût donné sur « ce thème aussi difficile que fascinant » une de ces synthèses saisissantes et suggestives que lui permettent sa vaste érudition et son esprit éminemment compréhensif. Il a préféré, « recourir à des forces », non pas « plus intactes », quoi qu'il en dise — la fraicheur limpide de sa préface le dément avec évidence — mais assurément plus jeunes d'âge, « et qui, par une circonstance assez rare, avaient grandi dans le contact avec la pensée grecque.

Le R. P. Festugière, ancien élève de l'École normale supérieure et des Écoles de Rome et d'Athènes, agrégé de l'Université, était préparé par là même à aborder » l'étude de l'hellénisme religieux et de la conversion des Grecs à l'Évangile.

Il a traité ce sujet, en effet, avec une grande distinction, pénétrant

(1) A.-J. Festugière, o. p. *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile.* Préface par le R. P. M.-J. Lagrange, o. p., Paris, Gabalda, 1932, (26 × 16 cm.). 340 pages. Prix : 60 frs.

dans l'âme grecque avec beaucoup de finesse et en révélant les profondeurs avec une sympathie émue et émouvante. On ne l'accusera pas surtout de s'être illusionné sur la délicatesse de son entreprise. « Le problème, note-t-il, est infiniment complexe. Car, en vérité, l'on trouve tout dans l'âme grecque : joie de vivre et peine de vivre, besoins religieux profonds et rationalisme, ascèse et volupté, amour et dégoût de l'action. Définir l'hellénisme paraît impossible. Lors donc qu'on l'oppose à la religion du Christ, que veut-on dire » ? Et puis, « qui peut entrer dans une âme, proche pourtant par la culture, et l'âge, et l'amitié ? Dieu la pénètre seul. C'est pire lorsqu'il s'agit d'époques révolues. Un maître très cher qui nous initiait jadis aux réalités de la Grèce, termine la préface d'un de ses ouvrages sur un conseil de discrétion. Que savons-nous, au juste, sur la vie religieuse profonde, sur la prière intime d'un Grec pieux » ? — Après de telles réflexions, l'on comprend de reste que le livre ne songe à offrir « que des *études* où l'on ne prétend à rien moins qu'au travail achevé ». Mais c'est trop de modestie, pour sûr, d'ajouter que « les habiles n'y sont point visés qui peuvent recourir aux documents et trouver leur route dans le maquis, mais les étudiants des séminaires et de nos couvents, dont les loisirs, et les moyens, sont plus limités... ». Il nous paraît, au contraire, que « les habiles » surtout profiteront des longues notes bourrées de citations grecques, et même du texte traitant de questions abstruses *per summa capita* et non pas avec les détails qui les rendraient aisément accessibles à de simples étudiants.

« L'auteur s'est placé au cœur du sujet, observe le R. P. Lagrange. Le point capital éclairci, il sera facile d'entrer par la suite dans les développements qui pourront être rendus opportuns par la marche des controverses. Le R. P. s'est donc demandé dans quelle mesure le sentiment religieux chez les Grecs et en particulier le besoin qu'ils éprouvaient d'une délivrance, les préparait à l'Évangile. D'un mot : quel était leur idéal religieux et moral, avec ses qualités et ses lacunes ».

La marche de la composition est, à première vue, quelque peu obscure. Mais l'*Avertissement* placé en tête permet heureusement de s'y retrouver vite. Voici donc quelques brèves notes sur le contenu de ce livre attachant, si « fraternel », comme l'auteur l'a souhaité, aux âmes grecques qui cherchaient Dieu à tâtons.

Un chapitre liminaire qui sert d'*Introduction* donne une esquisse de « l'*idéal grec* » traditionnel du programme à réaliser par un Grec

bien élevé, pour aboutir « à coup sûr à la καλοκαγαθία, modèle de l'humanisme ». — « C'est l'éthique de l'ἀρετή » (p. 17), de « cette ἀρετή qui ne dit pas seulement notre *vertu* morale, mais toutes les qualités du corps, de l'esprit, du cœur, qui font un *gentleman*, l'*honnête homme* du XVII^e^ siècle... »

Il faut avoir l'esprit prompt, prudent, patient, persévérant, et agir en conséquence. La σωφροσὺνη, qui doit être le propre de la jeunesse, invite ici à maîtriser ses passions, à résister au plaisir, à garder la modestie en son attitude et dans son langage, bref à se gouverner soi-même et sa fortune de manière à faire honneur à l'éducation qu'on a reçue. L'ἀνδρεία, la virilité, est toute résumée en trois mots : souffre avec gloire... Enfin, la δικαιοσύνη, laquelle règle toute la conduite de l'être qui par nature est membre d'une cité, ζῶον πολιτικόν, inspire maints avis : agis justement, reconnais les bienfaits, vis ainsi dans la concorde, fidèle à la parole donnée, rougissant de mentir, capable de te défendre contre tes ennemis, mais sans haine, bref, sois sociable, bienveillant à tous, d'abord facile, prêt à reconnaître tes fautes, évitant tout vice, en véritable ἀγαθός » (p. 29-31). — Tous ces préceptes sont tirés de l'inscription du gymnase de Milétopolis qui résume bien la morale enseignée au jeune Grec, à condition d'ajouter, en tête, une double εὐσεβεία : la piété envers les parents, les vieillards, les morts; et, auparavant encore, la piété envers les dieux. Il fallait « participer aux πομπαί, aux sacrifices, aux cérémonies officielles du culte » (p. 22). — Et il y avait surtout l'attitude de la vie entière à l'égard du divin : « Un abîme sépare l'homme des dieux. Ils ne sont pas de même race : « Nous ne sommes rien, dit Pindare... Nous ne vivons qu'un jour, ignorant... vers quel but le destin écrivit que nous devions courir ». Et ailleurs : « Nous autres, mortels, ne souhaitons de la part des dieux que des biens qui soient à notre mesure... Ne va pas, ô mon âme, demander une vie sans fin ». — « Cette exacte perception de nos limites, continue le P. Festugière, nous fait éviter l'ὕβρις, la démesure, toujours châtiée. A se rendre compte que nous sommes infiniment au-dessous des dieux, l'on gagne en outre la résignation. Nul ne peut rien contre ces puissants. La sagesse est de courber la tête, d'accepter... Enfin le sentiment du souverain domaine de la divinité porte l'homme à lui demander son assistance en toutes ses entreprises. Quoi qu'il recherche pour être heureux, fortune, gloire, ἀρετή, il ne réussira pas sans les dieux ». A Alcibiade, l'assurant « qu'il se corrigera bien si

le maître l'y aide », Socrate répond : « Non, mais dis : si les dieux le permettent »(p. 23-25).

Après avoir tracé ce tableau de l'idéal grec, le R. P. Festugière pose la question : « Que manquait-il à un homme ainsi fait ? Admis qu'il obéît à ces préceptes, que devait-il sentir en lui qui l'inclinât à chercher autre chose : d'autres dieux, d'autres formes de piété, un autre idéal de vie ?... » — « La réponse, remarque-t-il, est, au vrai, impossible. Nul ne pénètre le secret des âmes, et de la grâce. Par ailleurs, on ne saurait embrasser un tel problème en toute son étendue » (p. 31 s.).

On peut du moins signaler deux lacunes essentielles :

1e L'idéal décrit n'était que pour une élite très restreinte. Les esclaves et les gens de peine n'avaient pas à songer à l'ἀρετή; et des milliers d'être humains souffraient sans consolation et « sans nul soutien moral ou spirituel ».

2e Mais les rares privilégiés eux-mêmes, les ἄριστοι ou les εὐγενεῖς, étaient-ils vraiment heureux ? Que savaient-ils de précis sur la divinité et sur nos relations avec elle ? Pour eux aussi, la vie semblait « une longue suite de maux... Mieux vaudrait n'être point né. D'ailleurs la vie n'est qu'une ombre. Et après ? Après, — il n'y a plus que l'ombre d'une ombre... ».

Les spéculations des philosophes vont-elles changer cela ? — C'est à elles qu'est consacrée la *première partie* de l'ouvrage : cinq chapitres : Platon, Aristote, Épicure, les Stoïciens, le Néo-pythagorisme.

Avec Platon, l'on est au sommet de l'idéal religieux des Grecs. Que ne pouvons-nous insister sur les pages qui lui sont consacrées (43-53), les plus suggestives peut-être du travail du P. Festugière !

Grâce à Platon, « pour la première fois et d'une manière si décisive qu'elle s'impose à jamais, l'homme est orienté vers l'éternel, le divin. Ce qu'il y a de spécifiquement humain en nous, l'intellect, s'ordonne non pas aux objets sensibles, mais à l'Idée. Or l'Idée est d'un autre monde,... où la mort seule nous permettra d'entrer. Ainsi la vraie vie est l'autre vie. Celle-ci n'est qu'un passage, une attente, un exercice, une purification. Fait pour contempler, l'homme ici-bas se prépare à la contemplation... » (p. 51).

Mais la doctrine de Platon, outre qu'elle reste essentiellement aristocratique et n'est point pour les pauvres et les malheureux, a un déficit foncier que signale le P. Festugière. Tout y dépend de l'homme.

« Nul secours divin, nulle grâce ». C'est l'homme qui « se fait dieu, mieux, il est dieu. Il lui suffit de reconnaître sa nature et de s'y adapter.. Dieu ne parle pas à l'homme. C'est impossible chez Platon pour lequel l'Idée du Bien n'est le terme de l'homme qu'en tant que cause finale, sans être, en même temps, Intelligence » (p. 52).

Chez Aristote, la notion de Dieu progresse. Il est « l'Acte pur », la « Pensée toujours en acte de penser ». Mais s'il y a relation de l'homme à lui, il n'y en a point de lui à l'homme. Et il n'y a plus ici immortalité personnelle de l'âme ; comment dès lors y aurait-il véritable religion, union de l'homme avec Dieu ?

Épicure a tiré les conséquences des principes aristotéliciens. Les dieux, là-haut, dans leur ataraxie suréminente, ne se soucient pas de nous. Et nous n'avons pas à nous soucier d'eux. L'âme n'est pas plus immortelle que le corps, et il n'y a pas lieu de se préoccuper de son avenir. Tout le bonheur possible consiste à « discerner les seuls désirs naturels et nécessaires pour y satisfaire exactement », et, quant au reste, se réfugier dans la paix, l'ataraxie.

Le stoïcisme essaie de vaincre les maux par l'orgueil. Il a de beaux mouvements, des apparences religieuses. Il fait prier Dieu comme un père, comme un sûr guide pour la conduite. Mais, dans le fond, il est matérialiste. Son Dieu est le feu primordial et donc n'est que matière. Et pareillement l'homme n'est que matière. « L'âme se dissout avec le corps et va se perdre dans le grand Tout ».

Le Néo-pythagorisme, représenté par la « Vie d'Apollonius de Tyane », a des allures plus apocalyptiques et se rapproche des religions à mystères. Il n'est pas moins décevant. La Monade, son dieu suprême, n'est pas un dieu personnel. Et l'âme, détachée de l'éther, se résout finalement dans l'éther.

La *seconde partie* du livre, intitulée : *La religion*, comprend cinq chapitres, plus la conclusion. Le premier chapitre constate « l'échec des philosophes ». Il lui suffit pour cela d'analyser le dialogue de Cicéron *de natura deorum*. La discussion des systèmes y aboutit à un scepticïsme désolant sur un sujet où il y va du tout de l'homme.

L'orgueilleux stoïcisme notamment n'a servi qu'à faire sentir plus douloureusement les lourdes chaînes de l'Ἀνάγκη, de la Μοῖρα, de l'Εἱμαρμένη (titre du ch. II), le sort aveugle et impitoyable qui pèse sur la destinée humaine. Et l'on cherche un sauveur là-contre dans les religions nouvelles, spécialement celles d'Isis ou de Sérapis.

On s'efforce surtout d'obtenir la délivrance au moyen des *mystères cultuels et (des) mystères littéraires* (III[e] ch.). Les premiers, tels ceux d'Eleusis, « comportent une *action*, une liturgie ». Les seconds sont constitués par une gnose, une connaissance secrète, contenue spécialement dans les livres hermétiques et permettant de s'unir aux dieux et de partager leur sort.

Le quatrième chapitre, *mystères et mysticisme*, s'enquiert des moyens qu'offraient les mystères pour s'unir à Dieu. Il semble que tout ce qu'on y faisait et voyait, excitait simplement une plus grande confiance d'être sauvé, par les émotions même qu'on avait ressenties.

Une étude sur *les croyances populaires en l'immortalité* (ch. V), faite d'après les épitaphes, montre l'espérance incoercible de l'homme de ne pas mourir tout entier. Les uns pensaient que les âmes se mêlaient à l'éther; les autres qu'elles s'en allaient vivre avec les bienheureux, dans les îles fortunées.

« Un dernier chapitre, qui suit brièvement l'idée de délivrance à travers la littérature grecque », forme la conclusion. C'est de tous le plus émouvant. « Notre misère humaine, la Grèce a, pour la dire, les plus poignants accents. Que d'appels à la délivrance! Ont-ils abouti? Pouvaient-ils aboutir? Il fallait un Dieu souffrant pour nous expliquer à nous-mêmes » (p. 15).

Ainsi « l'idéal religieux des Grecs » préparait l'acceptation de l'Évangile et par les amorces positives de ses qualités et par les déficits même de ses lacunes.

Cinq *Excursus* occupent la seconde moitié du volume. Ils ont trait aux *origines de l'idée de Dieu chez Platon*, aux rapports de saint Paul avec la philosophie grecque et en particulier avec Marc-Aurèle, aux appréciations sur Aristote dans l'ancienne dogmatique chrétienne (il y est regardé quelque peu comme le type de l'impie); enfin à *la valeur religieuse des papyrus magiques*. Jean CALÈS, S. I.

Exposition et bénédiction du Saint-Sacrement

Consultation liturgique.

Nous avons l'habitude depuis des années d'exposer le T. S. Sacrement le premier vendredi du mois de 5 à 8 heures de l'après-midi. A 5 heures nous chantons un petit salut, après quoi l'adoration continue. A 8 heures nouveau

salut avec bénédiction. Que doit-on, que peut-on chanter au premier salut de 5 heures ?

R. — Dans nos saluts nous pouvons distinguer trois parties : l'exposition du Saint Sacrement, qui les commence ordinairement, la bénédiction qui les termine, et enfin les chants et les prières qui viennent s'intercaler entre les deux. Seules l'exposition et la bénédiction sont des fonctions strictement liturgiques, pour lesquelles il existe des règles universelles.

1. *L'exposition.* — Immédiatement après avoir exposé le Saint-Sacrement, le célébrant doit mettre, sans bénédiction, de l'encens dans un seul encensoir, puis, à genoux sur le degré inférieur de l'autel il encense le Saint-Sacrement de trois coups doubles avec inclinaison de la tête avant et après l'encensement.

2. *La bénédiction.* — Pour la bénédiction avec l'Ostensoir, le célébrant doit nécessairement revêtir la chape, ce qui n'est pas requis pour la simple exposition. Si le célébrant est assisté d'un diacre et d'un sous-diacre en ornements, il doit mettre sous la chape l'amict, l'aube, le cordon et l'étole croisée devant la poitrine, sinon il lui suffit d'avoir sous la chape le surplis et l'étole.

Immédiatement avant la bénédiction, on doit chanter en latin le *Tantum ergo* avec le *Genitori*. Pendant le chant du *Genitori* le célébrant encense le Saint-Sacrement comme il a été dit plus haut. Il est à remarquer que cet encensement est absolument distinct de celui qui est exigé pour l'exposition, et par conséquent dans le cas où il s'agirait d'un salut très court ne comportant que le chant du *Tantum ergo*, il faudrait quand même deux encensements : le premier immédiatement après l'exposition, *avant* le chant du *Tantum ergo*, le second au *Genitori*, mais en ce cas on ne ferait pas de nouvelle imposition de l'encens avant ce second encensement.

Après le chant du *Genitori*, on ajoute le verset *Panem de caelo*, et le célébrant, sans *Dominus vobiscum*, chante sur le ton férial et avec la courte conclusion l'oraison *Deus qui nobis*. Puis, il prend l'huméral et donne la bénédiction, pendant laquelle on ne peut rien chanter.

La bénédiction doit suivre immédiatement l'oraison *Deus qui nobis;* on ne peut donc rien intercaler entre les deux à l'exception seulement des divines louanges, qui peuvent être récitées soit immédiatement avant, soit immédiatement après la bénédiction.

3. *Les prières et les chants.* — Cette partie du salut ne constitue plus une fonction strictement liturgique; il n'y aura plus guère de lois

universelles, mais beaucoup sera laissé à l'initiative. Cependant, comme il s'agit d'un exercice public du culte, les Ordinaires ont le droit et le devoir de le réglementer.

On pourra donc chanter non seulement des motets et des hymnes en l'honneur du Saint-Sacrement ou de Notre-Seigneur, mais également en l'honneur de la Sainte Vierge ou des Saints, exécuter des chants se rapportant à la solennité du jour ou pour diverses nécessités. Et il n'est pas même nécessaire qu'on s'en tienne aux textes strictement liturgiques, mais on pourra prendre d'autres prières usitées dans l'Église et approuvées par l'Ordinaire. Pour tout cela on devra s'en tenir aux prescriptions de l'évêque et aux coutumes approuvées du diocèse. Dans beaucoup de diocèses on doit commencer, et cela convient évidemment, par un chant en l'honneur du Saint-Sacrement; après quoi on chante un motet à la Vierge, un chant se rapportant à la solennité du jour ou du saint qu'on veut spécialement honorer.

Il est d'usage que pendant le salut le prêtre chante une ou plusieurs oraisons; mais ici non plus il n'y a aucune règle générale, si ce n'est que ces oraisons ne peuvent être précédées du *Dominus vobiscum*, et qu'elles doivent se chanter sur le ton férial avec la courte conclusion. On devra donc s'en tenir aussi pour cela à la coutume et aux prescriptions de l'Évêque. Dans nos régions, après le motet de la Vierge on chante ordinairement le verset de l'antienne finale de la Vierge avec l'oraison correspondante. Après le motet suivant le verset et l'oraison du dimanche ou de la fête ou du saint qu'on veut spécialement honorer; et comme il s'agit d'un office qui n'est pas proprement liturgique, rien n'empêche de chanter au salut l'oraison du Sacré-Cœur, quoiqu'on doive chanter à la fin du salut l'oraison du Saint-Sacrement.

Pendant le salut on peut réciter des prières, actes de consécration, amendes honorables, etc. pourvu que ces prières aient été approuvées par l'Évêque; on peut même, si l'Ordinaire le permet, y exécuter des chants en langue vulgaire, à l'exception toutefois de la traduction des chants liturgiques.

D'après cela il ne sera pas difficile de donner la réponse à la question proposée. Dans le premier salut, à part le *Tantum ergo*, on pourra chanter les même motets qu'à un salut ordinaire, et puisqu'on ne chantera pas l'oraison du Saint-Sacrement à la fin, rien n'empêche de la chanter après le premier motet en l'honneur du Saint-Sacrement. Le second salut se fera comme à l'ordinaire, à l'exception qu'il ne faut pas d'encensement au commencement, puisque le Saint-Sacrement se trouve déjà exposé.

J. Pauwels, s. i.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Grâces et privilèges pour rehausser la célébration, à Lourdes du 75e anniversaire des Apparitions. (Lettre apostolique du 11 janvier 1933. — *A. A. S.*, XXV, 1933, p. 57-59).

1) A la demande instante de l'évêque de Tarbes et Lourdes, le Saint-Père accorde une indulgence plénière aux fidèles, qui s'étant confessés et ayant communié, visiteront la grotte de Massabielle et y prieront aux intentions du Souverain Pontife. Cette indulgence peut se gagner une fois seulement du 11 février 1933 au 11 février 1934. Elle a été nommément exceptée dans la Bulle « Nullo non tempore » du 30 janvier 1933, qui suspend la plupart des indulgences pendant le Jubilé de Rédemption et le motif de cette exception y est indiqué : « Puisque s'achève cette année le dix-neuvième siècle depuis la Rédemption du genre humain, il est très opportun que les fidèles se rappellent que la Vierge Marie a été constituée Mère de tous les hommes par le Christ mourant et qu'ils puissent expérimenter les bienfaits qu'ils lui doivent ».

2) Le Saint-Père accorde aussi à l'évêque de Tarbes et Lourdes le pouvoir de désigner dans son diocèse certains prêtres séculiers ou réguliers qui pourront absoudre « in foro tantum conscientiae », de tous cas et censures réservés au Saint-Siège, exceptés toutefois les cas de violation du secret du Saint-Office, les censures réservées « specialissimo modo » au Saint-Siège, le péché réservé de ceux qui absolvent « pervicaciter adhaerentes Action Française ». En cas de censure publique, il faudra d'abord avoir satisfait au for externe. Cependant s'il n'y a plus coutumace et que le scandale est écarté, on pourra, aux fins seulement de gagner l'indulgence plénière, être absous à charge de se mettre en règle au plus tôt au for externe.

3) Le prélat qui le 16 juillet prochain — jour anniversaire de la dernière apparaition — célébrera solennellement le saint sacrifice, pourra accorder la bénédiction apostolique et l'indulgence plénière.

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

Décision relative à la durée des vacances des chanoines de la cathédrale de Malaga (15 novembre 1930. — *A. A. S.*, XXV, 1933, p. 83.)

Les chanoines de la cathédrale de Malaga revendiquaient le droit d'être absents du chœur pendant quatre mois par an, en s'appuyant sur la bulle d'érection d'Innocent VIII, sur les anciens statuts et sur la coutume. Comme l'évêque ne leur accordait que trois mois de vacances, conformément au Code, le chapitre déféra l'affaire au Saint-Siège.

La coutume, en cette matière, est expressément réprouvée (c. 418 § 1). Innocent VIII avait chargé l'archevêque de Tolède d'ériger des chapitres dans le royaume de Grenade. Cet archevêque érigeant, en 1488, le chapitre de Malaga, imposait aux chanoines les devoirs de « residere et servire in praedicta ecclesia cathedrali ad minus per octo menses » : on ne peut en conclure que l'archevêque ait voulu par là, ou ait pu, leur accorder quatre mois de vacances. En 1508, Jules II accorda au chapitre de Malaga les mêmes vacances qu'à celui de Séville, mais on ignore la durée de ces dernières.

En conséquence, à la question : « An constet de iure Capituli Malacitani ad quatuor menses vacationum, in casu », la S. Congrégation répond « Non constare ». La seconde et la troisième réponse prescrivent, en ce qui concerne les prébendes et les distributions quotidiennes, la stricte observation des cc. 395 et 421 § 1 n. 4.

É. JOMBART, S. I.

S. PÉNITENCERIE

Avis sur l'usage des pouvoirs des confesseurs durant l'année sainte et sur la manière de gagner l'indulgence du jubilé. (28 février 1933. — *A. A. S.*, XXV, 1933, p. 60-65.)

De ce long document il suffira d'exposer ici l'essentiel.

1. *A.* Les pouvoirs extraordinaires des pénitenciers et confesseurs de Rome ne peuvent s'exercer qu'à l'égard des pénitents qui ont sincèrement l'intention de gagner le jubilé. Si le pénitent change ensuite d'avis et n'accomplit pas toutes les œuvres prescrites, il conserve le bénéfice de ce qui lui a été accordé.

B. Les curés de Rome, assimilés aux pénitenciers, peuvent de plus

diminuer ou commuer les visites non seulement en faveur de leurs pénitents mais en faveur de chaque fidèle ou de chaque famille de leur paroisse.

2. S. S. Pie XI a accordé aux confesseurs de Lourdes, et à ceux de la Palestine, au cours de l'année sainte, le pouvoir d'absoudre des péchés et censures réservés, même spécialement, au Siège apostolique, et de dispenser de certaines irrégularités. Mais chaque pénitent ne peut profiter qu'une fois de ces faveurs. En conséquence, les confesseurs demanderont aux pénitents s'ils en ont déjà bénéficié.

3. On doit toujours imposer la pénitence sacramentelle, même si l'on a lieu de penser que tel fidèle gagnera complètement l'indulgence jubilaire.

4. Points concernant les censures.

A. Si une censure a été encourue pour des injustices, on ne la remettra que moyennant la promesse tout à fait sérieuse de réparer au plus tôt le tort causé, d'écarter le scandale et, si la censure était publique, de faire tout ce qui sera requis au for externe.

B. Si quelqu'un a violé, même de façon occulte, la clôture papale, le confesseur lui interdira, sous peine de retomber dans sa censure, « quominus in posterum ad illam religiosam domum eiusque ecclesiam accedat ». Il lui sera donc interdit, pour éviter les occasions de rechute, de mettre les pieds dans ce couvent, même dans les endroits situés hors de la clôture et accessibles aux autres personnes, tels que l'église ou le parloir.

C Les religieux apostats ou fugitifs ne peuvent être absous de leur excommunication (c. 2385) et de leur péché que s'ils ont le ferme propos de rentrer dans leur Institut. On leur fixera un délai après lequel ils retomberaient dans la censure précédemment encourue, s'ils ne s'étaient pas remis sous l'autorité de leurs supérieurs.

5. Une sévérité spéciale est maintenue contre les personnes qui auraient faussement accusé un prêtre du crime de sollicitation. On ne se contentera pas de promesses. « Ad peccatum quod attinet, per can. 894 reservatum ratione sui, paenitentiarii aliique confessarii absolutionem ne impertiant, nisi paenitens falsam denuntiationem formaliter retractaverit, et damna, si qua inde secuta sint, pro viribus reparaverit, imposita insuper gravi et diuturna paenitentia ».

6. La commutation des vœux s'entend assez largement : on peut commuer les obligations en d'autres d'un moindre mérite.

7. On n'absoudra de la lecture des livres défendus, surtout de

ceux qui le sont sous peine d'excommunication (c. 2318, § 1), que si l'on obtient au moins du pénitent la promesse sérieuse de détruire ces livres au plus tôt ou de les livrer à quelqu'un qui ait la permission de les garder.

8. Si l'on dispense d'entrer dans telle basilique sans fixer d'autre église à visiter, il faudra cependant faire douze visites dans les trois autres basiliques. Si l'on accorde une réduction du nombre des visites, on prescrira la récitation des prières imposées un nombre de fois correspondant.

Il n'est pas nécessaire d'entrer dans les basiliques ou d'en sortir par la porte sainte. Si l'on trouve les portes fermées ou, en général, s'il est impossible d'entrer, il suffit de réciter les prières près de la basilique.

Cette précision (comme celle du numéro suivant) confirme ce que nous avions écrit dans la *N. R. Th.* de mars d'après les commentaires des jubilés antérieurs.

9. La confession et la communion peuvent se faire avant les visites ou pendant ou après. La dernière œuvre, pour gagner l'indulgence, doit se faire en état de grâce.

10. Si l'on commue les visites des basiliques, il faut les commuer en des œuvres non obligatoires par ailleurs.

11. Quoique tous les fidèles soient invités à aller à Rome, cela ne leur donne pas le droit de s'y rendre sans les autorisations voulues ou en nuisant à leurs devoirs d'état. Les enfants n'iront pas à Rome malgré leurs parents; les ecclésiastiques devront avoir des lettres de leur évêché; les religieux, la permission de leurs supérieurs, « quos tamen dedeceat nimium se morosos praestare ac difficiles ».

12. « Confessarii extra Urbem, qui facultatibus extraordinariis, Jubilaei causa, per Constitutionem *Qui umbratilem vitam* donati sunt, sciant, sibi licere hisce Monitis eatenus uti, quatenus ipsis applicari possint ».

Ainsi « il est permis » hors de Rome, à l'égard des personnes privilégiées, d'utiliser ces avis en les adaptant à une situation un peu différente. C'est permis, et même peut-être conseillé : ce n'est donc pas obligatoire. En général, il sera très sage de s'en inspirer.

Il semble bien que chaque personne privilégiée (autorisée à gagner le jubilé sans aller à Rome) ne peut bénéficier qu'une fois des pouvoirs extraordinaires des confesseurs. Ce point avait été spécifié en 1925. Sans cela, on aboutirait à une situation paradoxale, manifestement

contraire aux intentions du législateur : ceux qui ne vont pas à Rome seraient beaucoup plus favorisés que ceux qui y vont. D'ailleurs les mesures prises pour Lourdes et la Palestine (*supra*, n. 2) montrent ce que le pape veut partout.

Puisque nous parlons des personnes « privilégiées », ces catégories de personnes sont à interpréter étroitement. Rien ne permet d'user d'analogie en cette matière. Cela résulte de réponses de la S. Pénitencerie : les « operarii » sont *uniquement* les travailleurs manuels (il faut donc écarter l'opinion du P. Besson que nous avons reproduite en mars dernier, p. 261, sans la rejeter). Les personnes retenues chez elles, par d'autres raisons que celles prévues par la Constitution, ne peuvent gagner l'indulgence (1). Assurément le Saint-Siège pourrait donner des interprétations plus bénignes en 1933 qu'en 1925, mais c'est peu vraisemblable. É. JOMBART, S. I.

Facultés accordées aux confesseurs pèlerins durant l'année du jubilé (28 février 1933. — *A. A. S.*, XXV, 1933, p. 65-69).

Il s'agit de prêtres, approuvés pour les confessions dans leur diocèse, qui se trouvent en pèlerinage à Rome entre le 2 avril 1933 et le 2 avril 1934. Si « peregrini » en général veut dire « étrangers au diocèse », ici nous traduirons exactement par « prêtres pèlerins ».

1. Ils peuvent absoudre des péchés et censures réservés à l'Ordinaire ou, même spécialement, au Saint-Siège, pourvu que les censures ne soient pas publiques.

Ils n'absoudront pas, sauf dans les circonstances prévues au c. 900 les prêtres qui auraient commis un péché réservé au Saint-Siège en absolvant, indûment un membre ou un lecteur de l'*Action française* (*A. A. S.*, XX, 398); si l'absolution est donnée dans un cas urgent il faut ensuite recourir à la S. Pénitencerie et obéir à ses prescriptions.

Les confesseurs pèlerins peuvent commuer tous les vœux privés non réservés, sauf ceux dont la commutation nuirait à un tiers ou écarterait moins du péché. Ils peuvent aussi commuer la visite de quelque basilique ou diminuer le nombre des visites, mais non le nombre des prières : il n'est permis de raccourcir celles-ci qu'en faveur des malades.

2. Un diocèse ou une région fait un grand pèlerinage collectif. Parmi les nombreux prêtres venus à Rome avec les fidèles, *dix*, choisis par la S. Pénitencerie ou par leur propre évêque, ont de plus

(1) *A. A. S.*, XVII, 1925, 327.

amples pouvoirs : absoudre même des censures publiques, pourvu que les pénitents soient disposés à réparer le scandale et à accomplir ce qui leur sera prescrit; dispenser, pour exercer les ordres sacrés déjà reçus, des irrégularités « ex delicto occulto », même de celle du c. 985,4°. (homicide ou avortement); commuer tous les vœux privés, même réservés au Saint-Siège, et même le vœu de chasteté parfaite et perpétuelle fait en religion et subsistant après la dispense des autres vœux, mais jamais le vœu attaché aux ordres sacrés, même chez un clerc réduit à l'état laïque; dispenser de certains empêchements de mariage (parenté illégitime au troisième ou au second degré collatéral, crime sans conjugicide) dans les cas occultes et avec certaines restrictions importantes.

3. Des avis (*Monita*) sont donnés à ces confesseurs pèlerins. Nous ne recopierons pas ceux qui transcrivent simplement certains des avis donnés aux confesseurs romains (*supra*, 1°, nn. 1A, 3, 4A et B, 7, 9, 10).

Les confesseurs pèlerins n'ont à Rome leurs pouvoirs spéciaux qu'à l'égard de leurs compagnons de pèlerinage, « ita tamen ut eas valide exercere queant si unus vel alter peregrinus non socius cum peregrinis sociis ad eos confitendi causa accedat ». Le même pénitent ne peut profiter qu'une fois (la première fois qu'il veut gagner le jubilé) de l'absolution des censures et péchés réservés ou de la dispense de ses irrégularités. Mais les confesseurs pèlerins peuvent toujours exercer, en faveur du même pénitent, leurs autres pouvoirs, même celui de diminuer le nombre des visites ou de commuer les visites des grandes basiliques en visites d'autres églises. Dans ce dernier cas, on conseille aux confesseurs de diriger spécialement leurs pénitents sur la basilique Sainte-Croix de Jérusalem qui conserve les principales reliques de la Passion.

Les confesseurs pèlerins n'absoudront les hérétiques ou schismatiques, qui auraient publiquement enseigné leurs erreurs, que s'ils réparent leurs scandales d'une manière satisfaisante, en plus de l'abjuration faite tout au moins devant le confesseur lui-même. Des conditions analogues seront exigées pour absoudre les francs-maçons. Les injustes acquéreurs de biens d'Église ne seront absous qu'après avoir restitué ou après avoir demandé une composition à l'autorité compétente, ou du moins après avoir sincèrement promis de la demander, sauf dans les pays où le Saint-Siège a pris d'autres mesures (1). É. JOMBART, S. I.

(1) Le même numéro des *Acta Apostolicae Sedis* contient p. 69-70 un décret

Décrets concernant diverses indulgences (30 janvier, 20 février et 25 février 1933. — *A. A. S.*, XXV, 1933, p. 70-72).

1° Une pieuse pratique en l'honneur de la Passion consiste à réciter, le vendredi à trois heures de l'après-midi (ou à une autre heure, suivant la coutume locale), au son de la cloche, cinq *Pater* et *Ave*, en y ajoutant, aux intentions du Souverain Pontife, la petite prière : « *Adoramus te, Christe, et benedicimus tibi*, etc. » ou une autre du même genre. Si on le peut commodément, ces prières se récitent à genoux. Dorénavant, par cette pratique on gagnera : 1° chaque vendredi dix ans d'indulgences; 2° une indulgence plénière si on y a été fidèle tous les vendredis d'un mois entier.

2° A l'avenir, on gagnera dix ans d'indulgences pour chaque récitation de l'*Angelus* (ou du *Regina cœli* suivant le temps liturgique, ou de cinq *Ave*); une indulgence plénière par mois, si on a été fidèle chaque jour du mois à cette récitation. Quoique l'*Angelus* se récite normalement trois fois par jour, des déclarations antérieures montrent qu'une fois par jour suffit au gain de l'indulgence plénière. On se rappelle que cette indulgence est une des rares qui subsistent et peuvent être gagnées partout pendant l'année sainte.

3° Le décret sur les indulgences des stations (*A. A. S.*, XXIV, 1932, p. 248) a occasionné une question. Les membres de certaines associations ou les porteurs de certains scapulaires pouvaient auparavant, en vertu d'indults, gagner les indulgences des stations même dans des églises non stationales. Qu'en est-il maintenant? Le Saint Père a déclaré dans l'audience donnée au Cardinal Grand Pénitencier, le 24 janvier courant, que ces personnes peuvent continuer à gagner les indulgences dans des églises non stationales, mais seulement lorsqu'il n'y a aucune église stationale dans la localité.

Comme ces églises stationales sont très rares en dehors de Rome, il n'y a pas grand'chose de changé, pour les bénéficiaires d'indults.

É. JOMBART, S. I.

TRIBUNAL DE LA ROTE

Causes jugées en 1932 (*A. A. S.*, XXV, 1933, p. 85-97).

Parmi les 70 causes définitivement jugées en 1932 par le Tribunal

sur les facultés extraordinaires concédées aux confesseurs de Palestine durant l'année du jubilé. Vu l'intérêt tout local de ces facultés, nous ne croyons pas qu'il y ait lieu de les exposer ici.

de la S. Rote, 50 ont pour objet des nullités de mariages. Dans 15 seulement la nullité a été déclarée. 24 fois le mariage fut accusé *ex capite vis et metus*, mais la sentence ne fut affirmative que 9 fois. Le défaut de consentement, allégué une dizaine de fois, n'aboutit que dans 2 cas. Dans deux cas sur quatre un mariage fut déclaré nul *ob impotentiam viri*. La nullité pour clandestinité fut rejetée dans trois cas; dans un quatrième, unie à un vice de consentement, elle fut admise. Trois fois sur cinq le mariage fut déclaré nul à cause d'une condition. On n'obtint de sentence affirmative, dans des cas isolés, ni *ob intentionem contra bonum prolis* ni *ob affinitatem illicitam* ni *ob exclusum bonum prolis*.

Quelques-unes des autres causes se rapportent encore au mariage : ici, la S. Rote décide de demander au pape la dispense d'une union non consommée; là, à cause de la faute du mari, est prescrite la séparation perpétuelle des époux. D'autres causes traitent de droits, de diffamations, de questions d'argent. Des peines sont infligées pour des crimes prouvés « contra sextum decalogi praeceptum », peines « *a*) prohibitionis a beneficiis omnibus ecclesiasticis recipiendis, per septennium; et suspensionis a ministeriis praedicandi et christifidelium confessiones excipiendi, item per septennium : quo tempore elapso, non admittatur ad beneficia ecclesiastica, ad ministerium sacrae praedicationis et ad confessiones audiendas, nisi, Episcopi prudenti iudicio, indubia emendationis signa dederit, et scandalum sit reparatum; *b*) vigilantiae per triennium; data Episcopo facultate praecipiendi ut reus in aliqua religiosa domo per partem eiusdem temporis commoretur ».

La même année 1932, 29 causes ont été classées sans recevoir de sentence définitive, le plus souvent parce qu'aucun acte relatif au procès n'avait été posé pendant un an ou même plus longtemps. « Iura vigilantibus prosunt ».

É. Jombart, s. i.

Bibliographie

THÉOLOGIE MORALE

H. Jone, O. M. Cap. *Précis de théologie morale catholique.* Traduit de l'allemand par l'abbé Marcel Gautier. Paris, Éditions Casterman, 1933, (23 × 14 cm.), 432 p. Prix : 25 frs.

Ce « Précis » comble une lacune. Tandis qu'en Allemagne les traités de théologie morale ou de droit canonique en langue vulgaire sont relativement nombreux, il n'en existe pour ainsi dire pas en Belgique ou en France. Celui du R. P. Jone rendra service surtout aux laïques. Il est plutôt rare que les clercs ne sachent pas assez de latin pour consulter un « Précis de Morale » écrit dans cette langue.

L'ordre suivi est celui de la plupart des traités surtout casuistiques, c'est-à-dire qu'après la morale générale et les vertus théologales, on trouve les commandements de Dieu et de l'Église, les états de vie, les sacrements et les peines ecclésiastiques. Nous avons souvent eu l'occasion de dire pourquoi cet ordre ne nous paraît pas plus pédagogique que scientifique.

Grâce au petit texte, ce précis renferme une somme considérable d'explications et d'exemples. On aurait pu exprimer en français sans inconvénient la plupart des choses dites en latin dans l'explication des 6e et 9e commandements de Dieu.

Parfois la brièveté a nui un peu à l'exactitude. Défaut presque inévitable en pareille matière. Ce qui n'empêchera pas ce « Précis » de rendre de très grands services. J. Creusen, s. i.

Moral Principles and Practice. Papers read at the 1932 Cambridge Summer School of Catholic Studies. Londres, Sheed and Ward, 1933, (19 × 12 cm.), viii-326 p. Prix : 7,6 sh.

De ces quatorze conférences, douze portent sur les notions et les principes fondamentaux de la morale et du droit naturels (fin suprême de l'homme, conscience, liberté, etc.), deux ont pour objet des thèses de morale révélée, à savoir les vertus surnaturelles, le mérite et le démérite. Elles s'adressent à un public cultivé et capable de suivre un exposé rigoureusement philosophique des questions traitées. Mais la terminologie scolastique n'est introduite qu'occasionnellement et avec toutes les explications nécessaires. C'est de la haute et solide vulgarisation. Plusieurs des sujets abordés dans ces conférences sont d'une actualité incontestable, p. ex. : le droit de propriété privée, les devoirs conjugaux, le but et l'autorité de la société civile. Le choix des conférenciers nous est garant de la valeur du travail. J. Creusen, s. i.

R. Biot. *Les relations du physique et du moral.* Paris, Beauchesne, 1932, (19 × 12 cm.), 68 p. Prix : 3 frs.

Faites-vous introduire dans les mystères de la psycho-physiologie moderne par M. le Dr Biot. Il vous donnera toutes les notions nécessaires pour lire quelques bonnes monographies sur ce sujet difficile et important et il vous fera beaucoup mieux comprendre la signification réelle et complexe des « Relations du physique et du moral ». J. Creusen, s. i.

G. H. Joyce, S. I. *Christian Marriage : An historical and doctrinal Study*. Heythrop Theological Series I. Londres, Sheed and Ward, 1933, (22 × 14 cm.), XIV-632 p. Prix : 21 sh.

Bien que l'on puisse trouver dans les grands traités canoniques sur le mariage, tous les éléments doctrinaux sur sa nature et ses propriétés, il est peu probable que les intellectuels laïques aillent les y étudier. Et pourtant, contre l'abandon croissant des principes du droit naturel et chrétien en cette matière, seule une doctrine solide, cohérente, complète peut élever une digue infranchissable. Tel est le but que poursuit et atteint le R. P. Joyce, dans ce beau traité doctrinal et historique sur le mariage chrétien.

La doctrine du mariage se développe ici avec rigueur et logique, en partant du droit naturel, puis en montrant ce qu'y ont ajouté l'élévation à la dignité sacramentelle et les prescriptions de l'Église. Même dans l'Église, les principes essentiels de cette doctrine n'ont pas été compris, encore moins énoncés parfaitement dès les origines. Il existe donc une histoire du mariage chrétien, dont les phases principales sont ici brièvement racontées et expliquées par les textes les plus significatifs.

Mais les théologiens modernes eux-mêmes ne s'accordent pas entièrement sur l'explication d'apparentes contradictions dans la doctrine de l'unité et de l'indissolubilité du mariage (polygamie des Patriarches; divorce juif) ou de certaines interventions du Saint-Siège, p. ex. par l'obligation d'une solennité du contrat, la dissolution de certains mariages entre infidèles ou même entre un baptisé et un infidèle, etc.

On ne pourra reprocher au R. P. Joyce d'avoir passé sous silence ou minimisé les difficultés et les controverses. Il n'hésite même pas à dire parfois que les explications des meilleurs théologiens ne le satisfont pas.

Recourant le plus souvent aux sources mêmes, il est très sobre de citations d'auteurs modernes. On peut supposer qu'il a consulté même ceux qu'il ne croit pas devoir nommer. Ce traité fait bien augurer de la nouvelle collection d'ouvrages que se proposent de publier les professeurs du scolasticat de la Compagnie de Jésus à Heythrop. L'attention spéciale qu'il apporte aux théories protestantes sur le mariage le rendra particulièrement utile dans les pays anglo-saxons et germaniques. J. CREUSEN, S. I.

La crise du mariage. Les formes nouvelles du mariage et le mariage chrétien. Association du mariage chrétien. X^e^ Congrès national. Paris, 1932. Paris, Éditions « Mariage et Famille », 1932, (23 × 14 cm.), X-210 p. Prix : 15 frs.

Dans l'avant-propos, la direction de l'A. M. C. déclare avec raison que si la violation des lois du mariage a été de tous les temps, il a fallu attendre le nôtre pour en rencontrer l'apologie systématique dans l'élaboration d'une morale du mariage entièrement nouvelle. Par leur hardiesse et la faveur rencontrée, hélas ! auprès de plusieurs gouvernements, les doctrines nouvelles ne sont pas sans impressionner les catholiques eux-mêmes, ceux-là surtout dont la formation religieuse ne répond pas à la culture scientifique.

Il a donc paru opportun de faire exposer par un groupe de spécialistes les preuves fondamentales de la doctrine catholique du mariage. Des sociologues, des juristes et des médecins ont collaboré à cette œuvre avec des théologiens.

Nos laïques cultivés pourront, grâce à ce livre, se convaincre qu'il est des raisons inébranlables pour admettre l'unité et l'indissolubilité du mariage, son institution divine, ses obligations essentielles inviolables. Ils y trouveront la réponse aux objections, parfois spécieuses, des partisans de l'union libre, du divorce et du contrôle des naissances. J. Creusen, s. i.

E. Montier. *L'idéal foyer.* « Les livres de la vie conjugale. » Paris, Édit. « Mariage et Famille », 1932, (19 × 12 cm.), 144 p. Prix : 7,50 frs.

Pendant une trentaine d'années Ed. Montier a consacré sa parole et sa plume aux problèmes de l'éducation, non en savant, mais en moraliste et en apôtre. Dans « L'idéal foyer », il veut couronner son œuvre en exaltant les grandeurs de l'amour conjugal et la splendeur, souvent si exigeante, de ses devoirs. On aurait mauvaise grâce à discuter ici la rigueur philosophique ou théologique de telle ou telle phrase. Disons plutôt que « L'idéal foyer » est un beau et bon livre. J. Creusen, s. i.

Van Agt. *Conseils pratiques pour le mariage.* Nouv. éd., Paris, Édit. « Mariage et Famille », 1932, (16 × 10 cm.), 64 p., quelques illustrations. Prix : 2 frs.

Nous avons déjà dit beaucoup de bien des premières éditions de cette brochure, à mettre par le clergé dans les mains des fiancés. Mais pour la rendre parfaite, dans une matière aussi délicate qu'importante, il faudrait absolument corriger le passage, sur les marques d'affection des époux entre eux (p. 17, 3°) : ce qui, sans raison suffisante, est immodéré, dépasse certainement la faute vénielle, s'il y a danger prochain de satisfaction complète dans un des conjoints : ce qui est dit à la fin de l'alinéa précédent, n'empêche pas que la phrase que nous incriminons, ne soit inexacte, laxe et dangereuse : dans une publication de ce genre, aucune phrase, prise isolément, ne peut être susceptible d'interprétation erronée. Nous déplorons le même manque d'exactitude et de sévérité là où il est question de la « continence périodique » (p. 18-19) : le choix exclusif des jours inféconds n'est entièrement correct que s'il y a une bonne raison. Nous voudrions encore plus d'insistance et de netteté à dire (p. 11) que les fiançailles, comme elles se pratiquent d'ordinaire, ne produisent aucune obligation de conscience; — qu'il est souverainement utile aux fiancés chrétiens de nos jours d'avoir des assurances réciproques sur le futur usage légitime du mariage; — comment on doit s'efforcer de baptiser tout embryon expulsé (p. 56); — combien sont funestes, même au point de vue hygiénique, les pratiques anticonceptionnelles et abortives : les récentes publications du professeur Schockaert, de Louvain, et du Dr De Guchteneere, de Bruxelles, combattent les adversaires dans leurs propres retranchements; elles méritent d'être signalées. J. Salsmans, s. i.

E. Michaelis. *Freud. Son visage et son masque.* Traduit de l'allemand par S. Jankélévitch. Paris, Éditions Rieder, 1932, (23 × 15 cm.), 256 p. Prix : 30 frs.

Toute l'œuvre de Freud souffre d'une contradiction interne, qui a engagé la psychanalyse dans des voies sans issue. Le savant psychologue a connu l'exis-

tence de tendances profondes autres que l'instinct sexuel. Il avoue plus d'une fois que faute d'en pénétrer la portée et d'en utiliser les forces, la psychanalyse reste incomplète et fausse. Et pourtant il nie presque aussitôt l'importance de ces tendances du « moi » et du « sur-moi ». Au mépris des évidences les plus aveuglantes, il explique les réactions les plus spontanées de l'honnêteté, de la dignité personnelle par les déformations de l'instinct sexuel. Alors que son traitement devrait aboutir à une « purification » par sublimation des tendances refoulées, il rend celle-ci impossible par la négation même de tout idéal et en refusant au médecin le droit d'imposer au malade ce qu'il y a de meilleur dans sa propre personnalité.

Le masque de Freud, c'est l'apparente sérénité et conviction avec laquelle il affirme, non le primat, mais l'empire exclusif de la « libido ». Son visage, on en retrouve les traits en des aveux épars dans ses œuvres. Là se révèle le vrai Freud, sensible, avide d'un idéal qu'il s'est cru incapable de réaliser devant les oppositions rencontrées dans le milieu auquel il appartient. Il se retourne alors contre lui pour le nier avec un acharnement qu'on a pris à tort pour de l'impudeur. Voilà ce que révèle la méthode psychanalytique appliquée à son auteur.

L'initiative de Freud a été géniale en ce qu'elle a poussé avec une méthode rigoureuse l'étude du psychisme individuel. Pour lui donner une admirable fécondité, il suffirait de la pousser jusqu'au bout d'elle-même. Il faudrait avoir le courage d'étudier avec la même passion et la même méthode *toutes* les aspirations du *moi*, afin de révéler à l'homme tout ce dont il est capable et l'idéal auquel il doit tendre. Ainsi pourrait-on le purifier (catharsis) en l'aidant à donner dans sa vie autonome le primat aux forces les plus saines sur les instincts les plus troubles.

Telle est la thèse défendue dans ce livre par le Dr Michaelis. Son but est de montrer pourquoi Freud se contredit lui-même et comment son œuvre devrait être réformée et complétée.

Au milieu d'innombrables redites, on trouvera dans ce livre de nobles aspirations et quelques pensées profondes. Elles sont comme une invitation à entrer dans la seule vie où se trouve la vérité et la vie, voie dont l'auteur ignore malheureusement l'accès. J. Creusen, s. i.

DROIT CANONIQUE

Kl. Mörsdorf. *Das neue Besetzungsrecht der bischöflichen Stühle unter besonderer Berücksichtigung des Listenverfahrens.* Kölner Rechtswissenschaftliche Abhandlungen. Heft 6. Bonn, Röhrscheid, 1933, (23 × 15 cm.), x-164 p.

Le droit de libre nomination des évêques par le pape, affirmé à nouveau par le Code (c. 329, § 2), était explicitement reconnu depuis de longs siècles. Mais l'étroite union de l'Église et de l'État jusqu'à l'époque moderne avait souvent mis de dangereuses entraves à son application. En réalisant dans la plupart des États de l'Europe centrale la séparation, généralement bienveillante, des deux pouvoirs, la guerre a fourni le moyen de faire partout de ce principe une réalité.

D'autre part, il importe que ce libre choix du Saint-Siège soit guidé par une

connaissance exacte des personnes et des besoins des églises particulières. Le Saint-Siège puise ces informations pour la plupart des pays du monde dans les « listes épiscopales ». Commencé en Irlande au XVIII^e siècle, perfectionné aux États-Unis dès les débuts du XIX^e siècle, ce système a reçu encore quelques compléments dans les Concordats consécutifs à la guerre. Il consiste en ce que les évêques des diverses provinces ecclésiastiques, se réunissant périodiquement, dressent une liste des meilleurs candidats à l'épiscopat. Ou bien encore, la réunion se fait à l'occasion d'une vacance de siège et la liste indique les meilleurs candidats au siège vacant.

Les conditions dans lesquelles se sont formés la plupart des États créés par la guerre ou profondément modifiés par elle expliquent le droit accordé par le Saint-Siège à plusieurs gouvernements de faire connaître les objections d'ordre politique qu'ils auraient contre telle ou telle nomination.

L'évolution de ces diverses procédures de nomination et l'état actuel du droit sont exposés dans l'ouvrage du D^r K. Mörsdorf d'une façon à la fois très précise et très intéressante. Il se distingue à la fois par sa valeur scientifique et sa clarté d'exposition. J. CREUSEN, S. I.

Repertorium Juridicum Ecclesiasticum. Rome, Jus pontificium, 1932, (26 × 18 cm.), 90 p.

En 1925, la Revue *Jus pontificium* avait publié un répertoire des réponses et décisions du Saint-Siège relatives à la discipline ecclésiastique. Elle nous en donne aujourd'hui une nouvelle édition entièrement mise à jour. Le répertoire ne se borne pas aux réponses de la Commission d'interprétation, mais il signale en quelques lignes les décisions des autres Dicastères romains, à l'exception de la Rote. Une table des canons du Code et une table alphabétique permettent de trouver sans difficulté les renseignements dont on a besoin.

C'est là un instrument de travail très utile pour tous les professeurs de droit canonique. J. CREUSEN, S. I.

G. Vromant. *De Fidelium Associationibus. Ad usum utriusque cleri, praesertim missionariorum. Ius Missionariorum, t. III.* Section Théologique, n° 30. Louvain, Museum Lessianum, 1932, (23 × 15 cm.), 140 p. Prix : 18 frs.

La matière de ce volume est particulièrement pratique dans le ministère paroissial et, dans l'abondance de ses prescriptions, féconde en doutes et difficultés. Pour la traiter, le R. P. Vromant n'avait guère de modèles. En dehors des commentaires généraux du Code, forcément assez brefs, il a dû recourir à quelques monographies sur le Tiers-Ordre de Saint-François, l'Archiconfrérie du Rosaire ou les Congrégations de la Sainte Vierge.

On retrouve ici la méthode habituelle de l'auteur : très analytique et par là-même très claire, très précise aussi et soucieuse de résoudre toutes les difficultés que soulève le texte du Code.

De tous les volumes de cette collection, c'est, sans conteste, celui qui s'adresse le moins exclusivement aux missionnaires. Nous le recommandons tout particulièrement au clergé séculier et régulier, qui est dans le ministère.

J. CREUSEN, S. I.

F. M. Cappello, S. I. *Tractatus canonico-moralis de sacramentis. Vol. II. Pars II. De Extrema Unctione.* Pontificia Universitas Gregoriana. Turin, Marietti, 1932, (20 × 13 cm.), XVI-312 p. Prix : 15 lires.

Ce traité de l'extrême-onction n'est pas seulement moral et canonique, mais aussi dogmatique. Car l'auteur s'est proposé d'établir par l'Écriture, la tradition et l'École tout ce qui a trait à la matière, à la forme, au sujet et au ministre du sacrement. On sait que les controverses abondent sur plusieurs de ces questions, comme sur le fruit principal du sacrement. Celui-ci, d'après le P. Cappello, consiste dans le réconfort spirituel donné au malade pour lui permettre de combattre avec succès les dangers provenant de l'abattement produit par la maladie. Cette solution est devenue assez commune; elle est féconde en conclusions pratiques sur les conditions d'administration du sacrement. Un appendice assez développé sur le droit de l'Église Orientale en cette matière est utilement joint au traité.

L'ouvrage se distingue par la clarté de l'exposé, la rigueur de la méthode, l'abondance des renseignements. Les solutions bénignes ont toujours l'appui de l'auteur. Mais ses méthodes d'exégèse scripturaire et patristique ne valent pas celles de ses commentaires juridiques. J. CREUSEN, S. I.

J. Linneborn. *Grundriss des Eherechts nach dem Codex Iuris Canonici.* 4e et 5e éd., Paderborn, Schöningh, 1933, (24 × 16 cm.), XVI-502 p. Prix : 8,50 Mk.

Les meilleurs canonistes d'Allemagne ont fait le plus grand éloge de cet « Abrégé du droit matrimonial d'après le Code ». Et il le mérite par sa clarté, sa méthode, sa richesse d'informations. La nouvelle édition débute par le texte complet de l'Encyclique « *Casti connubii* » et des instructions données à son sujet par la conférence des évêques allemands réunis à Fulda. Puis vient le commentaire systématique, non analytique du Code, titre par titre. Des introductions historiques, de longueurs assez variées, préparent l'étude de chaque matière différente. Il a été tenu compte de la bibliographie la plus récente et grâce à l'abondance du petit texte, cet « abrégé » représente en réalité un traité fort complet sur le mariage. Une brève explication des canons sur les procès matrimoniaux termine l'ouvrage.

Il arrive que l'une ou l'autre controverse soit très brièvement signalée ou même omise (p. ex. sur l'application de l'empêchement d'affinité aux infidèles), mais en général l'auteur les signale avec soin et prend position, avec ou sans discussion. Il n'admet le pouvoir des confesseurs (c. 1045) que pour les cas de droit et de fait occultes; au sujet de la présence du curé (c. 1098), il se rallie à l'opinion de Mgr De Becker; le c. 1045 ne donne pas, selon lui, le pouvoir de dispenser de la forme solennelle, etc.

De nombreux renseignements d'ordre pratique achèvent de rendre ce manuel particulièrement utile au clergé paroissial. J. CREUSEN, S. I.

L. Bender, O. P. *Huwelijk en Huwelijksbeletselen in de katholieke Kerk.* Maeseyck, Romen, 1932, (21 × 14 cm.), 110 p. Prix : 15 frs.

Ce volume contient, avec quelques développements, des articles publiés dans l'excellente revue apologétique *Het Schild.* Ce n'est pas un traité juridique

complet, ni un livre préparant au mariage chrétien; il ne fait donc pas double emploi avec d'autres publications déjà existantes; mais c'est un très bon ouvrage de haute vulgarisation, à l'usage surtout de nos intellectuels, désireux à bon droit de se rendre compte de la législation matrimoniale de l'Église. Il ne suppose pas d'études préliminaires philosophiques ou théologiques. En plusieurs endroits (p. 14, 25...) le savant auteur a rendu la doctrine nettement intelligible par d'ingénieuses comparaisons. Ailleurs nous aurions préféré une expression plus nuancée (p. 13...). Mais surtout nous voudrions voir insérer dans une seconde édition, que nous souhaitons prochaine, un chapitre sur le consentement matrimonial, sa portée, l'influence de l'erreur, de la crainte et des conditions (can. 1081 ss.) : autant de questions sur lesquelles plus que jamais nos chrétiens instruits devraient avoir des idées justes et claires.

J. Salsmans, s. i.

M. Conte a Coronata, O.M. Cap. *Institutiones Iuris Canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. Vol. III. De processibus.* Turin, Marietti, 1933, (22 × 15 cm.), 670 p. Prix : 30 lires.

Dans ce commentaire du livre IV du Code, le R. P. Conte a Coronata suit la même méthode que dans les volumes précédents. Grâce à l'abondance du petit texte, c'est la même richesse de renseignements; il reste aussi soucieux d'appuyer sur de nombreuses autorités ses opinions, tout en gardant une entière liberté dans les controverses fréquemment soulevées dans ce IV^e^ livre. Les procès de béatification et de canonisation sont traités beaucoup plus sommairement que dans le commentaire du P. Noval. Dans la première partie, les introductions historiques et juridiques ne sont guère développées; elles restent cependant suffisantes. De nombreux renvois aux textes du Code civil italien servent à concréter pas mal de prescriptions du Code ecclésiastique.

Ces *Institutiones* gardent donc une place excellente parmi les commentaires généraux des canons relatifs aux divers procès canoniques.

J. Creusen, s. i.

J. Noval, O. P. *Commentarium codicis iuris canonici. Liber IV. De processibus. Pars II et III.* Rome, Marietti, 1932, (22 × 15 cm.), xii-662 p. Prix : 50 lires.

Le R. P. Noval achève par ce volume le commentaire du livre IV du Code, dont il nous donna la première partie en 1920. Après une brève introduction, chaque titre est expliqué canon par canon, il faudrait plutôt dire phrase par phrase. Dans le commentaire s'insèrent d'ailleurs parfois de petites dissertations, p. ex. sur l'héroïcité des vertus, sur le pouvoir du Vicaire Général dans les procès administratifs, etc.

Pour la seconde partie, l'auteur a fait de larges emprunts à l'ouvrage toujours classique de Benoît XIV et il compare aussi très fréquemment les prescriptions du Code au *Codex pro postulatoribus* de Lauro-Fornari-Santarelli. Ce sont les deux meilleures sources, presque les sources uniques auxquelles il pouvait recourir. On est plus surpris de ne rencontrer dans la troisième partie à peu près aucune citation d'ouvrages postérieurs au Code.

Il n'existe aucun ouvrage plus détaillé ou plus solide sur cette matière et le *Commentarium C. I. C.* du P. Noval est indispensable dans toutes les officialités.

Un grand nombre n'auront pas à préparer un procès de béatification; mais y en a-t-il qui puisse échapper à la nécessité de juger une cause civile entre clercs et laïcs ou entre clercs tout simplement ou bien encore d'appliquer les règles si sages des procès administratifs spéciaux? Le Saint-Siège y a multiplié les garanties de justice et d'équité dans la solution des pénibles conflits engendrés par certains manquements des pasteurs d'âmes. Les négliger, ce n'est pas seulement s'exposer à de graves ennuis, c'est encore et surtout offenser Dieu par abus de l'autorité. J. CREUSEN, s. I.

M. Pistocchi. *De suspensione ex informata conscientia.* Turin, Marietti, 1932, (20 × 13 cm.), 126 p. Prix : 5 lires.

Le Code a résolu la plupart des doutes âprement discutés au sujet de cette peine ecclésiastique si extraordinaire. Un bon commentaire historique et pratique n'est pourtant pas inutile. Le c. 2186 a donné à M. Pistocchi l'occasion de retracer brièvement l'histoire de cette institution juridique. Dans le reste de ce petit volume, on trouvera une explication assez détaillée des can. 2187 à 2194, illustrée par des principes de droit et des exemples empruntés à la pratique de la S. Congrégation du Concile. J. CREUSEN, s. I.

HISTOIRE

H. Hassinger. *Geographische Grundlagen der Geschichte.* Geschichte der führenden Völker, Band 2. Fribourg en B., Herder, 1931, (24 × 15 cm.), XIV-332 p., 8 cartes.

Dans son ouvrage dont on pourrait traduire le titre par « Assises géographiques de l'histoire », M. Hassinger a tenté une entreprise fort complexe et d'autant plus ardue qu'il n'existait pas de synthèse de géographie dynamique de cette envergure. La complexité et l'étendue du sujet ne lui a permis que de tracer les gros traits de l'esquisse. Il s'efforce d'ailleurs pour compléter le dessein de renvoyer à une bibliographie d'une merveilleuse abondance dont il fait suivre chaque chapitre de son œuvre si touffue. On peut se rendre compte de la somme de travail et d'érudition que réclame pareil ouvrage.

Il étudie les conditions physiques favorables ou désavantageuses à la création et au développement des civilisations et détermine les centres de rayonnement d'où partit le mouvement. Une étude des conditions physiques et culturelles des trois grands centres du monde antique sert en quelque sorte d'introduction à la description du théâtre des premières formations politiques : Égypte, Mésopotamie, Arménie, Arabie et Syrie; les oasis des hauts plateaux de l'Asie antérieure; les pays de la Mousson; les régions méditerranéennes; la France, les îles et les côtes de la Mer du Nord et de l'Atlantique septentrional, l'Europe centrale, et orientale.

Après une détermination de l'horizon géographique des Phéniciens, des Grecs, des Chinois et des Arabes, il étudie la conquête de l'océan qui ouvrit des mondes nouveaux aux peuples occidentaux.

Enfin, il esquisse la géographie politique des grands empires du passé et du présent. Il faut admirer la maîtrise avec laquelle l'auteur a traité ce vaste sujet et féliciter la maison Herder d'avoir fait entrer cette synthèse dans son histoire des grands peuples. A. DEBIL, s. I.

G. Contenau. *Manuel d'Archéologie orientale depuis les origines jusqu'à l'époque d'Alexandre.* Tomes II-III, Paris, Éditions Picard, 1931, (23 × 14 cm.), 474 p., 564 p., nombreuses cartes et gravures.

M. G. Contenau vient d'achever brillamment le solide « *Manuel d'archéologie orientale* » dont nous avons analysé le premier volume en avril 1929 (*N. R. Th.*, 1929, p. 347). Il a rédigé son rapport, ses « communiqués » en pleine action, dans le mouvement même des découvertes archéologiques : l'impression du premier volume commença en 1927; or, les fameuses tombes royales d'Ur furent trouvées par Woolley en 1926-1929, les indices d'un « déluge » babylonien furent relevés en 1929; la remarquable découverte des tablettes de Ras-Shamra (Schaeffer, Chenet, Virolleaud) est de 1929-1930; les fouilles d'Arslan Tash de Thureau-Dangin (Assyrie présargonide) ont eu lieu en 1928, celles de von Oppenheim à Tell Halaf (Hittites) en 1927-1928; et pendant ce temps se continuaient les fouilles de Byblos (Montet : 7e campagne en 1928), de Beisan (Rowe), etc., etc. M. Contenau a voulu nous donner un « manuel », parfaitement à jour (jusqu'au début de 1931 : on n'y trouvera pas encore les dernières fouilles, par exemple celle de Jéricho par Garstang, de Gaza par Flinders Petrie, etc.), et qui incorpore les résultats des plus récentes recherches soit dans le corps de l'ouvrage, soit dans des appendices (volume III, p. 1499-1602); c'était là une tâche extrêmement ardue et qui eût pu décourager d'avance les moins timides; en ne reculant pas devant ce labeur écrasant, M. Contenau a rendu un immense service aux orientalistes, aux archéologues, aux exégètes.

Son ouvrage sera avant tout un excellent répertoire, le seul qui existe en ce moment, aussi complet et aussi pratique qu'on puisse le désirer. La lecture n'en est pas toujours aisée à cause de l'abondance même des matériaux, de la description très minutieuse de tous les documents, et peut-être aussi des imperfections d'un style qui manque de concision, de vigueur et de relief. M. Contenau n'a pas reçu, comme un G. Maspero ou un G. Jequier, le don précieux de dégager d'emblée l'essentiel de l'accessoire, de caractériser en quelques mots ou de peindre en quelques traits une époque ou une scène, il ne possède pas cet art de la synthèse vivante et expressive qui fait de *Égypte* (Ars una, Hachette) ou de *l'Histoire de la civilisation égyptienne* (Payot) de petits chefs-d'œuvre de vulgarisation archéologique.

Son *manuel* s'imposera d'abord par l'*extrême richesse* et la *parfaite mise au point scientifique* de la documentation archéologique. Le plan adopté est chronologique (à la différence de Perrot et Chipiez ou de Babelon qui traitaient séparément l'art de chaque pays : chaldéen, assyrien, perse, héthéen, etc.) : ch. II (fin du vol. I et début du vol. II) : l'art archaïque de l'Élam et de Sumer (fin du IVe millénaire et premiers siècles du IIIe millénaire) (1); ch. III : La monarchie d'Agadé. — Les Gouti. — Goudéa. — La dynastie d'Ur; ch. IV : Les rois d'Isin et de Larsa. — La première dynastie babylonienne jusqu'à Hammourabi (derniers siècles du IIIe millénaire); ch. V : Le deuxième millé-

(1) A la lumière des dernières fouilles, l'auteur a été amené à déplacer d'un siècle et demi les dates qu'il avait proposées dans le premier volume : la Ire dynastie d'Ur est datée par lui maintenant de 2950 (au lieu de 3100); Sargon d'Agadé de 2725 (au lieu de 2845).

naire; ch. VI (Volume III du Manuel) : Le premier millénaire; ch. VII : L'empire néo-babylonien. Appendices sur les fouilles les plus récentes. — Chacun des chapitres est subdivisé selon les pays ou les grands mouvements artistiques ; et dans l'étude de ceux-ci, le plan est presque toujours uniforme : architecture, sculpture, glyptique, etc. C'est dans ce cadre que l'auteur nous présente un catalogue très complet et une analyse très précise de tous les documents importants qui marquent l'évolution de l'art oriental; un choix très riche de reproductions photographiques permet une étude personnelle. Grâce à un index étendu, la consultation est très aisée.

Mais M. Contenau ne s'est pas borné à rassembler, à analyser et à décrire; il a tenté, de façon très personnelle, de découvrir les influences mutuelles entre les divers peuples orientaux dans le domaine artistique, il a voulu construire une véritable *histoire* de l'évolution de l'art en Orient. Ces efforts de synthèse, il s'est plu à les renouveler souvent, à les rappeler au cours de son exposé, d'ordinaire au début et à la fin de chaque chapitre; et l'ouvrage entier se termine (p. 1600-1602) par des « Conclusions » très intéressantes, qui groupent en faisceau les conclusions partielles. Cette synthèse pourra ne pas rallier sur tous les points l'accord des spécialistes (cf. par exemple, *Revue biblique*, 1932, p. 616-618, les remarques et objections du Père L. H. Vincent); elle se présente en tout cas comme digne d'attention et comme singulièrement méritoire dans l'état actuel des recherches; nous regrettons que la place nous manque pour la résumer ici; un exégète de valeur l'a exposée récemment avec grande clarté dans le *Correspondant* du 10 décembre 1932 (p. 714-721).

J. Levie, s. i.

H. Hubert. *Les Celtes et l'expansion celtique jusqu'à l'époque de la Tène.* Bibliothèque de synthèse historique. Paris, Renaissance du Livre, 1932, (20 × 14 cm.), XVI-404 p., nombreuses gravures et cartes. Prix : 40 frs.

Parmi les archéologues français, nul n'était mieux préparé que le regretté Henri Hubert à présenter au grand public un aperçu général de l'histoire des Celtes. En mourant, il laissait presque entièrement achevé le manuscrit de deux tomes sur ce sujet, ainsi que tout un volume sur *La Germanie*, pour *L'Évolution de l'Humanité*. Le numéro 21bis de la collection fera suite à celui-ci, sous le titre : *Les Celtes à l'époque de la Tène et la civilisation celtique*. Il paraîtra prochainement, revu et mis à jour, comme le volume 21, par les soins pieux de trois collaborateurs du savant défunt. Il est grandement à souhaiter que ces éditeurs bénévoles s'adjoignent un philologue bien au courant des langues celtiques. En effet, quoique le tome I contienne moins de références à l'ancienne littérature irlandaise et galloise, que n'en comportera la seconde partie, le nombre d'erreurs qui ont échappé au cours de l'impression est véritablement énorme, et de nature à rendre moins utilisable l'œuvre de Henri Hubert. Par endroits, retrouver le texte original, en partant de l'imprimé, est une entreprise qui exige à peu près autant d'ingéniosité que le déchiffrement des poèmes gaéliques écrits phonétiquement, dans le manuscrit du Doyen de Lismore, par exemple. M. Vendryes, membre de l'Institut et secrétaire de la *Revue Celtique*, a revu les chapitres concernant la linguistique. Il ne saurait être tenu

responsable de ces multiples coquilles. Ainsi que certaines erreurs qui se sont glissées dans la bibliographie, elles doivent être uniquement attribuées au fait que les épreuves n'ont pas été corrigées par un celtiste compétent. Nous en avons bien noté une centaine. Qu'il suffise de citer quelques-unes des plus criantes. « Galicoin » se lit partout (même dans l'index). Henri Hubert a certainement écrit « Galicoin ». Cette dernière forme est une orthographe tolérable du nom d'une tribu irlandaise; non point la meilleure, pourtant, qui est « Galiúin ». Saint Columba d'Iona, en irlandais Colum Cille, est métamorphosé en Columelle (p. 278 et Index), en Columban (p. 248), en Colomban (p. 250). Le titre du grand récit épique irlandais, « Táin Bó Cuailnge », est mal traduit (p. 26). Les mots gaéliques de la note 2, p. 162, sont défigurés. D'ailleurs, le texte même est peu correct : il manque un mot, p. 93, ligne 7; la fin du § 1 de la p. 95 nous semble incompréhensible; p. 130, lire « ajouré » pour « ajouté »; p. 169, « que supposent » pour « qui supposent ». Une remarque de fond: Henri Hubert pense (p. 251) que le mot « nepos », dans l'inscription votive de Colchester, signifie nécessairement « neveu », et marque une persistance du droit des *cognati* contre celui des *agnati*. A notre avis, « nepos » a ici tout simplement la même signification que « úa » en irlandais : « petit-fils » d'abord, et ensuite, en général « descendant » (d'un ancêtre éponyme). Ces détails sembleront minimes. Ils sont tous pris au seul point de vue où nous pouvions contrôler *Les Celtes et l'expansion celtique*. Ils n'obligent nullement à conclure que, sur d'autres points, la critique aurait à formuler des remarques semblables. Pour la plupart, ils n'empêcheront certes pas les lecteurs de retirer des *Celtes* un sérieux profit pour leur culture générale, et une bonne connaissance des lointaines origines de notre civilisation occidentale. Car la menue poussière des documents archéologiques, linguistiques, toponymiques, prend belle ordonnance entre les mains d'un auteur aussi averti que Henri Hubert. L'ordre et la valeur relative assignés aux différents indices dans cet ouvrage, lui méritent à juste titre une place dans la *Bibliothèque de synthèse historique*. Encore une remarque pour terminer : beaucoup de cartes sont trop réduites.

P. GROSJEAN, S. I.

P. Humbert. *Un amateur. Peiresc (1580-1637).* Coll. " Temps et visages ". Paris-Bruges, Desclée-De Brouwer, 1933, (20 × 13 cm.), 326 p., 8 grav. Prix : 30 frs.

Pour juger de la valeur d'une collection qui s'intitule « Temps et visages », c'est une véritable pierre de touche qui nous est offerte dans cette biographie de Peiresc. Il s'agissait en effet de faire revivre un homme qui est à la fois un humaniste, un numismate, un archéologue, un astronome, un botaniste, un savant, bref un homme universel, un vrai Pic de la Mirandole, mais qui est tout cela à sa manière, c'est-à-dire en « amateur », avec tout ce que ce mot suggère de curiosité spontanée et aussi bohême.

Ce n'est pas tout, car notre Peiresc vit en fin de Renaissance, il parcourt toute l'Europe lettrée d'alors, il a grande réputation et bon cœur, partant des correspondants et des amis sans nombre, tous de premier plan, avec lesquels il est en constante relation. Si bien qu'outre la Provence, son pays natal, c'est toute une civilisation et des centaines de figures qu'il faut évoquer.

Disons que M. Humbert a abordé cette épreuve avec une consciencieuse loyauté. Les références bibliographiques sont éloquentes à ce sujet. Le passionnant intérêt que le lecteur éprouvera à parcourir ces pages montrera, mieux qu'un banal éloge, le plein succès de l'entreprise. N. POLET, S. I.

Estudis d'Historia i Cultura Catalana. Analecta Sacra Tarraconensia. Vol. VIII, fasc. I. Barcelone, Biblioteca Balmes, 1932, (24 × 16 cm.), 152 p.

Bibliografia Hispanica de Ciències Historico-Eclesiàstiques, fasc. V, 1932 (*Bibliografia de* 1931). Analecta Sacra Tarraconensia, vol. VIII, fasc. II. Barcelone, Balmes, 1932, (25 × 17 cm.), 158 p. Prix : 30 pesetas le volume.

De format plus réduit, mais de présentation typographique non moins soignée, le nouveau volume des *Analecta Sacra Tarraconensia* marque déjà la huitième année d'existence de la collection. Le fascicule I contient des études sur l'histoire et la culture catalanes, où nous remarquons le développement de quelques travaux déjà préparés dans les volumes précédents; mentionnons l'étude de J. Rins Serra (p. 1-62) sur l'archevêque de Saragosse, chancelier du roi Pierre III d'Aragon; vingt-six nouvelles pièces, tirées des archives de la Couronne d'Aragon, où avait aussi puisé Zurita au XVII^e siècle, servent de documentation à ce travail. Pareillement documentés sont les articles de Vivès et de J. Vincke, respectivement sur les galères catalanes envoyées à Urbain V en 1370 et sur les origines des annates en Catalogne (p. 63 et 87). Signalons encore une série de nouveaux documents sur saint Raymond de Pennafort (p. 101) et sur un manuscrit d'œuvres, jadis regardées comme perdues, d'Arnaud de Villeneuve (p. 127). On voit que l'annuaire de la Bibliothèque Balmès continue ses bonnes traditions.

Le relevé bibliographique qui forme le fascicule II mérite peut-être plus d'éloges encore, car il fournit une précieuse orientation au milieu de l'abondante littérature contemporaine pour l'histoire ecclésiastique d'Espagne. Le plan en est simple et pratique, mais je n'oserais dire méthodiquement et logiquement inattaquable. Viennent d'abord par lettre alphabétique les auteurs, soit espagnols, soit au sujet desquels ont écrit des espagnols, puis les rubriques suivantes : bibliothèques et archives, histoire, art et archéologie, liturgie, hagiographie, droit, philosophie, théologie, bible, supplément. Les ouvrages cités sous la rubrique « auteurs » ne sont pas repris dans les autres rubriques; la patristique rentre sans doute dans la rubrique « auteurs », le folklore religieux vient entre la musique religieuse et l'hagiographie. L'ampleur toujours grandissante du contenu de ces bibliographies amènera sûrement de nouveaux perfectionnements dans les principes de classement.

J. DE GHELLINCK, S. I.

J. Moerman. *Het Heilig Edict van keizer Kang-Hi.* Groningen, Wolters, 1932, (22 × 15 cm.), 144 p. Prix : 2,4 fl.

Le « saint édit » de l'empeur Kang-Hi est une série de seize maximes morales pour l'instruction du peuple, promulguées par cet empereur en 1671 et qui furent illustrées d'un commentaire par son fils Young-Tcheng en 1724. Elles rappellent une série de six maximes analogues édictées par l'empereur Houng-

Wou (fondateur de la dynastie des Mings). L'étude de M. Moerman ne se borne pas à donner une traduction et un commentaire de ces maximes, comme le ferait croire le titre. L'édit ne forme que la matière du 5e et dernier chapitre de son ouvrage. Les chapitres précédents sont consacrés respectivement à la structure de la société chinoise (l'empereur, les fonctionnaires, le peuple); la vie religieuse (religion populaire, Taoïsme, Bouddhisme et Confucianisme); l'éducation et l'instruction; enfin une brève étude sur le règne et la personnalité de Kang-Hi. Le volume se termine par une bibliographie des principaux ouvrages relatifs à l'histoire, la civilisation, la religion, les arts de la Chine, etc. Quand on confronte les vues de l'auteur avec l'histoire de la Chine, on a l'impression qu'il idéalise certains traits. Il est vrai que plus d'un empereur qui promulgua des préceptes moralisateurs pour son peuple fut loin d'être un modèle dans sa politique et sa vie privée. A. Debil, s. i.

Ignasi Casanovas, S. I. *Joseph Finestres. Estudis Biografics.* Biblioteca Historica de la Biblioteca Balmes. Série II. Volum. VII. Barcelone, Biblioteca Balmes, 1932, (25 × 17 cm.), XXX-564 p.

Ces études biographiques sur le grand jurisconsulte catalan, font partie d'une série qui portera comme titre « Documents per la història Cultural de Catalunya en el segle XVIII ». C'est en effet un document de première valeur que la vie de cet homme éminent tant par l'universalité de ses talents que par la prodigieuse activité qu'il déploya au relèvement de la culture scientifique et humaniste en Catalogne. Il sut faire de l'université de Cervera, élevée par le premier roi Bourbon sur les ruines de l'enseignement supérieur catalan, un centre de rayonnement et le milieu culturel le plus actif de cette époque. L'ouvrage comporte comme pièces anciennes : l'éloge funèbre de Finestres par Ramon Llàtzer de Dou; « la vida et escrits de Finestres » par le P. Gallisà; des documents dont les plus intéressants sont sans aucun doute les deux catalogues de la bibliothèque de Finestres. Le P. Casanovas fait précéder ces pièces par une longue étude reproduisant les conférences qu'il donna à la « Bibliotheca Balmes » en 1924. Cette introduction basée surtout sur la correspondance de Finestres, met bien en lumière et l'action du grand jurisconsulte et humaniste, et le rôle joué par l'université de Cervera dans la renaissance culturelle catalane au XVIIIe siècle, renaissance que certains préjugés ont fait sinon méconnaître, tout au moins minimiser. Cette œuvre due à l'initiative de Finestres et aux collaborations qu'il sut s'assurer, reçut son coup fatal par l'expulsion des jésuites et quelques années plus tard par la mort de Finestres. Ce brillant exposé unit à une grande érudition, une vive chaleur où se révèle l'amour ardent de l'auteur pour le passé et le présent de sa race. A. Debil, s. i.

L. Levaux. *L'Orient et nous. Volume I. Essais divers.* Louvain, Éditions de l'Aucam, 1932, (19 × 12 cm.), 384 p. Prix : 25 frs.

L'ouvrage de M. Levaux, bien qu'un peu touffu, est très agréable à lire. A l'intérêt des sujets, il ajoute en effet celui d'un zêle ardent, celui aussi d'un esprit largement ouvert et sympathique à tout ce qui est beau et grand. Abondamment documenté, puisant aux sources les plus diverses, il cite beaucoup d'auteurs; peut-être trop, peut-être aussi sans utilité quelquefois.

Nous sommes reconnaissant à M. Levaux d'avoir redressé — trop rudement — les jugements excessifs et erronés de M. Massis. Son livre nous laisse pourtant l'impression d'une tendance semblable dans un sens opposé et sous une forme moins âpre. Nous ne voyons, par lui comme par M. Massis, que défauts d'une part et qualités de l'autre. Il semble aussi que des aspects essentiels soient laissés dans l'ombre, ou désignés d'une phrase en passant. Tel, le nationalisme chez Gandhi; il est cependant bien certain que le grand chef est avant tout nationaliste, même dans sa religion. M. Levaux ne nous paraît pas non plus avoir évité toujours le parti pris, spécialement dans le chapitre consacré à Gandhi. Les professions religieuses du Mahatma sont trop vite prises dans un sens catholique. Et l'auteur se déclare vraiment trop vite satisfait des retouches apportées à l'interview (p. 205-208).

Bref, ce livre demanderait des améliorations assez appréciables; mais il n'en est pas moins très recommandable et destiné à pacifier les esprits en élargissant les idées. L'œuvre réalisée par M. Levaux est bienfaisante et de sens profondément chrétien.

C. SEVRAIN, S. I.

B. P. L. Bedi et F. M. Houlston. *Gandhi. Der Heilige und der Staatsmann in eigenen Aussprüchen.* Munich, Reinhardt, 1933, (23 × 15 cm.), 80 p. Prix : 1,80 Mk.

Les principes religieux de Gandhi et leur application aux domaines social, économique et politique sont évoqués en une courte série d'extraits judicieusement choisis parmi ses discours et sa correspondance durant les trois dernières années. Signalons les dix pages d'introduction de R. Otto; rarement le sens traditionnel hindou des théories de Gandhi a été mis en lumière avec autant de limpidité et de mesure; l'illusion d'une assimilation chrétienne est écartée avec beaucoup de pénétration, sans que notre juste estime pour la haute personnalité morale du leader indien s'en trouve diminuée.

M. LEDRUS, S. I.

Der Grosse Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. IV Band. Eisenhütte bis Gant. 4e éd., Fribourg, en B., Herder, 1932, (24 × 16 cm.), 1632 p., nombreuses gravures. Prix : 34,50 Mk.

Le quatrième volume de la grande encyclopédie allemande se maintient à la hauteur des volumes précédents tant pour la perfection d'exécution et la richesse d'illustration que pour l'abondance et la valeur scientifique des articles. D'autres encyclopédies plus vastes peuvent présenter des développements plus longs et des articles qui sont de véritables traités. Il n'en est pas qui puissent rivaliser avec celle-ci sous le rapport de la clarté, de l'exactitude et de la concision. C'est vraiment l'ouvrage à consulter qui vous donne le renseignement sûr en une forme brève et suggestive. Signalons parmi les principaux articles encyclopédiques pour l'histoire et la géographie : l'âge du fer, la période glaciaire, Alsace, France, Europe, la Terre, les tremblements de terre, l'empire franc; pour les sciences théoriques et appliquées, les articles : Électricité avec ses applications variées, agrémenté de nombreuses gravures et schémas, la téléphonie, l'aviation, le pétrole; une longue liste des inventions et découvertes; les articles littéraires et artistiques tels que l'art étrusque, les arts et la

littérature anglaise; les arts et la littérature française qui traitent le sujet avec une grande compétence. Pour le dernier article, on aurait pu ajouter « Le Correspondant » parmi les revues.

Il faut regretter un petit article de cette encyclopédie si bien informée et en général si objective et si modérée. Sous le titre : Francs-tireurs, on lit : « En 1870-71, en France, et en 1914, en Belgique, bandes armées irrégulières qui firent la petite guerre derrière le front ». Voilà donc la légende calomnieuse aggravée même, car il n'est plus même question de cas isolés mais d'organisations. Voilà certes une affirmation qui aurait gagné à ne pas se trouver dans un ouvrage catholique. Cela ne nous empêche pas de rendre hommage à cette œuvre que les autres nations pourront envier à l'Allemagne catholique.

A. Debil, s. i.

Herders Welt-und Wirtschaftsatlas. Fribourg en B., Herder, 1932, (27 × 19 cm.), 183-143-198 p., Prix : 42,50 Mk.

Ce fut une idée heureuse de rassembler en un atlas au lieu de les disséminer dans les différents volumes les cartes qui doivent figurer dans une encyclopédie. Cela rend leur utilisation plus aisée. L'atlas qui forme un volume supplémentaire du « Grosse Herder » réalise une grande perfection tant par le fini et la richesse des cartes physiques et politiques que par l'insertion de nombreuses cartes ethnographiques, agricoles, religieuses, etc. Outre 106 cartes principales, l'atlas comprend 65 cartes économiques sans compter les nombreuses cartes spéciales : 9 planisphères; 98 cartes pour l'Europe; 24 pour l'Asie; 14 pour l'Afrique; 25 pour l'Amérique; 2 pour l'Australie et 3 pour les régions polaires et les océans. La liste alphabétique des noms mentionnés sur les cartes occupe 140 pages de petit texte à quatre colonnes. On peut juger par là de l'abondance des indications. L'utilisation de l'atlas se trouve facilitée par le « Kartenweiser », qui permet de voir immédiatement où l'on peut trouver la carte qu'on veut consulter. L'atlas se complète par un fascicule, disons un volume mobile « Die Welt in Mass ù. Zahl » bourré des statistiques les plus diverses au courant des derniers recensements. Celui de 1931 p. ex. pour la Belgique et les Indes anglaises. Des graphiques suggestifs permettent la comparaison entre les divers pays voisins. Ce fascicule pourra être remplacé lorsque de nouvelles statistiques et de nouveaux recensements auront modifié ses données, tandis que l'atlas proprement dit garde toute sa valeur. C'est une mine de renseignements et une merveille d'ingéniosité. A. Debil, s. i.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Pédagogie.

L. H. M. Berger. *Moeilijkheden op sexueel gebied bij kinderen.* Roermond, Romen en Zonen, 1932, (24 × 16 cm.), 200 p. Prix : 23 frs.

Encore un ouvrage sur cette matière délicate. Celui-ci toutefois vous dispensera d'en lire beaucoup d'autres, qu'il résume et adapte *excellemment* à l'usage des parents et des éducateurs. Par « enfants » l'auteur comprend ici tous les jeunes qui n'ont pas terminé la crise de la puberté. Livre plein d'une

sagesse faite d'érudition, d'expérience, de charité et de courageux optimisme. Très rares en ce genre sont les livres, où tout est dit sans que rien ne choque : celui-ci est remarquable en ce point. Jusque dans la terminologie, on sent le souci d'une bienfaisante délicatesse. On y trouvera parfois des redites mais ces répétitions sont opportunes. L. ARTS, s. I.

L'École des Parents. Le noviciat du mariage. Paris, Éditions Spes, 1932, (19 × 12 cm.), 356 p. Prix : 12 frs.

Ce livre contient deux parties : ce que nos fils ne doivent pas ignorer; ce que nous devons apprendre à nos filles; en appendice quelques extraits de conférences, données par l'École dans sa succursale toulousaine. Comme dans les congrès précédents, nous avons des études de premier choix, dans le genre « conférence » : on n'y vise pas à être complet individuellement mais bien à faire pénétrer les idées. L'ensemble nous apporte une doctrine très sûre, très humaine et proposée de la façon la plus attachante possible. Aux jeunes gens on dira ce qu'est la responsabilité, l'autorité, la maîtrise de soi! Aux jeunes filles de connaître tout ce qui fait la joie, le bien-être, la sécurité physique et morale du foyer, sans avoir peur du détail... Mais tous deux auront une idée juste de la psychologie conjugale et des grandeurs de l'amour dans le mariage.
JOS. FABRI, S. I.

M. RIGAUX, S. I. *En route vers les responsabilités. L'équipement social des jeunes.* Paris, Éditions Spes, 1932, (20 × 13 cm.), XIV-316 p. Prix : 15 frs.

Ce livre n'est pas un traité de sociologie semblable à ceux du R. P. Rutten et du R. P. du Passage. Dans le cadre : Pensée Sociale — Émoi Social — Action Sociale — le P. Rigaux a groupé de multiples suggestions et observations, où se révèle un homme rompu aux méthodes du scoutisme. Pour provoquer chez un jeune homme ce que le P. Rigaux appelle le choc social, il n'est pas nécessaire de tout lui dire ou de tout lui montrer et le sens social ne s'éveillera pas chez tous de la même façon. A tous les directeurs de cercles d'études qui trouvent souvent trop abstraites les directives qui leur sont données, le livre du P. Rigaux rendra les plus grands services, mais qu'ils se souviennent que le but de l'auteur a été, non d'épuiser la matière mais d'ouvrir des horizons et qu'il a laissé aux éducateurs qui sont sur place le soin de compléter ou de modifier selon les circonstances. R. DE LE COURT, S. I.

Dix Conférences sur la pédagogie des enfants arriérés et anormaux par un groupe de professeurs d'enfants arriérés sous la direction du Docteur Th. Simon. Paris, Association Léopold Bellan, 1931, (18 × 11 cm.), 224 p. Prix : 9 frs.

Le titre de ce petit livre en dit clairement l'inspiration et le but. Les questions traitées sont essentiellement pratiques : dépistage de l'enfant anormal, conseils divers pour l'ouverture et la conduite générale d'une classe d'anormaux, programmes et emploi du temps, enseignement des différentes disciplines scolaires, rôle du dessin, vie pratique, adaptation sociale et travail manuel chez les enfants anormaux. On remarquera que le problème de l'éducation religieuse est entièrement négligé dans ce programme. Malgré cette grave lacune, la lecture de ces pages sera utile non seulement à ceux qui sont appelés à s'occuper d'enfants anormaux ou arriérés, mais aussi à tous les éducateurs qui veulent éclairer leur connaissance des « cas-limites » par l'étude des « cas extrêmes ». J. DONCEEL, S. I.

Plus près de Jésus. Aux jeunes de 12 à 17 ans. Courtes lectures ou méditations par une maman de 13 enfants. Avignon, Aubanel frères, 1932, (19 × 12 cm.), XVI-284 p. Prix : 9 frs.

Voici un livre de méditations qui a fait ses preuves avant de paraître. Écrit par une mère chrétienne, pour ses treize enfants d'abord, il en conduisit un à une vie très vertueuse et à une mort pleine d'édification. Stéphane Lebeaupin appartient à cette élite d'aimables adolescents que nous voyons fleurir dans l'Église actuelle. Si les manuels de méditations foisonnent, rares sont ceux qui sont destinés à la jeunesse. Que les directeurs spirituels parcourent celui-ci. Ils le trouveront d'une lecture facile et à la portée des jeunes, rempli de cette expérience et de cette onction qui appartiennent aux mères. Un point faible de la composition réside en ce que le livre s'adresse indifféremment aux garçons et aux filles. A côté des vertus domestiques, on voudrait voir exalter les vertus viriles et conquérantes. Il est temps que parmi les laïques, jeunes ou vieux, une milice d'apôtres se lève pour l'action catholique.

J. CLOSE, S. I.

En écoutant Jésus. Méditations jocistes. Paris, Éditions Spes, 1932, (19 × 12 cm.), 190 p.

En s'organisant la J. O. C. F. intensifie aussi le mouvement spirituel : voici son recueil de méditations ! Brèves, adéquates, embrassant dans leur diversité une doctrine chrétienne intégrale et solide, il faut leur souhaiter large diffusion.

Jos. FABRI, S. I.

A. BESSIÈRES. *Le chantier sur les ruines ou Le roman d'une génération.* Paris, Éditions Spes, 1932, (19 × 12 cm.), 234 p. Prix : 10 frs.

Roman à thèse; mais une thèse fondamentale toute en action, qui se déroule vivement et entraîne le lecteur. C'est l'histoire d'une génération toute à la remorque de la philosophie allemande, qui corrompt la société par le culte effréné du *Moi*; la guerre la ramène à l'acceptation du sacrifice.

Œuvre puissante, à recommander. C. SEVRAIN, S. I.

V. BARJON, S. I. *La vie au collège. Bande d'as. Bêtises et gloires d'une division de petits.* Lyon, chez l'auteur, montée de Fourvières, n° 4, 1932, (20 × 14 cm.), 126 p.

Physionomies bien burinées, incidents finement esquissés dans une atmosphère de joie et de générosité, voilà ce que les éducateurs liront avec délices dans ces pages, trop fines peut-être pour être parfaitement goûtées de jeunes lecteurs. F. L.

Les Gérants : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ADMINISTRATEUR-DÉLÉGUÉ : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*